İslâm Felsefesi Üzerine

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Vadi

İSLAM FELSEFESİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Ahmet Arslan

Prof. Dr. AHMET ARSLAN, 1944 yılında Urfa'da doğdu. Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nde tamamladı, aynı bölümde 1973 yılında doktor, 1978 yılında doçent oldu. 1979 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde (o zamanki adıyla Sosyal Bilimler Fakültesi'nde) Felsefe Bölümünü kuran Arslan, 1988 yılında profesör oldu. Kurulduğu tarihten 1998 yılına kadar bu bölümün başkanlığını yürüten Arslan Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir ve Osmanlı Kelam Düşüncesi, İslam Felsefesi, İlkçağ Yunan Felsefesi, Siyaset Felsefesi alanlarında çeşitli kitap ve makalelerin yazarıdır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: *Kemal Paşa-Zade'nin Tehafüt Haşiyesi*, İstanbul,1987; *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul,1987; *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1987; 2. Baskı, Vadi Yayınları, 1997; *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1994, Vadi Yayınları; *İlkçağ Felsefe Tarihi I (Başlangıçlarından Atomculara Kadar)*, İzmir, 1995; *Laiklik, Demokrasi ve Türkiye*, Ankara, 1995.

Vadi Yayınları: 118
Felsefe Dizisi: 27

Prof. Dr. Ahmet Arslan
İslâm Felsefesi Üzerine

Yayıma Hazırlayan
Yasin Aktay

1. Basım Eylül 1999

Kapak Tasarımı
Mehmet S. Fidancı

Dizgi, Sayfa Düzeni
ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt
Zirve Ofset

ISBN
975.7726
06Y.215.118

VADİ YAYINLARI
Meşrutiyet Cad. Bayındır II, 60/5 Kızılay / ANKARA TEL: (312)435 64 89 FAX: 425 63 45

İSLAM FELSEFESİ ÜZERİNE

Ahmet Arslan

VADİ YAYINLARI

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Bilim Dedikleri
ALAN CHALMERS

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES

Çağdaş Temel Kuramlar
QUENTIN SKINNER

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH

E.Husserl Felsefesinde Mantık
AHMET İNAM

Diyalektiğin Sonu
gelmekte olan insan için
ABDULKADİR EL-MURABIT

Önce Söz Vardı
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme
EROL GÖKA,
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAİL ÇETİN

Dil ve Ahlak
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve
Düşünce Dünyası Arasında Geçişler
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fâzıla
FARABİ
Çev: Ahmet Arslan

İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası
AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikiyatrisi
Yorumsamacı bir Yaklaşım
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
TOM BOTTOMORE

Bilimin Binbir Yüzü
AHMET İNAM

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HÜNLER

Kişiliğin Doğuşu
Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri
VELİ URHAN

İslâm Felsefesi Üzerine
AHMET ARSLAN

İlimlerin Sayımı
FARABİ

Mutluluğun Kazanılması
FARABİ

Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti
BURHANEDDİN TATAR

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

Ayet ve Tarih: Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALİ
Çev: Cemaleddin Erdemci

Dinin Temellerinin Açıklanması (El-İbâne)
EŞ'ARİ

Spinoza'nın Teolojisi Üzerine
HASAN HANEFİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Bu kitap asıl bilimsel çalışma alanım olan İslâm felsefesi üzerine çeşitli dergilerde yayınladığım telif makalelerimin bir bölümü ile aynı alana ilişkin çevirilerimden bazılarını ihtiva etmektedir.

Kitabın bu şekli ile meydana getirilmesindeki en önemli neden, farklı zamanlarda ve farklı dergilerde yayınlanmış bu yazılara erişebilmedeki güçlükleri ortadan kaldırmak ve onları böylece toplu halde konu ile ilgilenenlerin hizmetine sunma imkânını sağlamak arzusu olmuştur. İslâma, İslâm kültürüne, İslâm düşüncesine ilginin gitgide arttığı klasik İslâm yazarlarının gitgide daha geniş entellektüel gruplar tarafından tanınmaya başladığı bu dönemde, İslâmla, İslâm felsefesi, tasavvufu, kelâmı ile ilgili bu yazıların yararlı olabileceği düşüncesi kitabı düzenlemeye beni götüren diğer ve ikinci ana motif olmuştur.

Kitaptaki makalelerin yeni baskısı yapılırken ilk yayınlandığı tarihlerdeki şekillerinde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Türk dilinin uzunca bir süredir büyük bir gelişme, hiç olmazsa değişme içinde olduğu bilinmektedir. Türk Dil Kurumu'nun bileşik kelimelerin, yabancı kaynaklı, bu arada Arapça kelimelerin yazılışında zaman içinde farklı imlâ kurallarını benimsediği de bilinmektedir. Nihayet Gazâli, Celaleddin Rûmî, İbni Sinâ gibi en bilinen düşünürlerin adlarının yazılışında bile Türk yazı dünyasında maalesef hâlâ ortak kullanımların tesis edilememiş olduğu da bir gerçektir. Bu hususlarda kitapta farklı zamanlarda yazılmış makalelerde farklı kullanımların görülmesi, yazarının dikkatsizliği ve kararsızlığı kadar bu alanda hâlâ bir dil ve imlâ birliğinin kurulamamış olması ile açıklanmalıdır.

Makalelerde ileri sürülen bazı görüş, iddia veya tezlerde eğer farklılıklar, ayrılıklar, hatta belki tutarsızlık veya çelişkiler varsa bunu yazarın düşüncesinde zaman içinde ortaya çıkan değişikliklere bağlamak gerekir. Farkında olunan veya olunmayan bu görüş veya fikir değişikliklerini yokmuş gibi göstermek veya yazılarda bu yönde düzeltmeler, ayarlamalar yapmak şüphesiz ki bilimsel-akademik olarak ne mümkün ne de doğru olacaktı.

Çeviri makalelerdeki görüşler tabii ki yazarlarına aittir. Söz konusu yazarların, en azından Arnaldez'in bütün görüşlerini paylaşmadığım ilgili yerlerinde açıkça görülecektir. Buna rağmen bu çevirilerin yapılmasındaki temel neden, yani bu paylaşılmayan görüşlere rağmen veya onlarla birlikte bu yazıların değerli ve önemli olduklarına inanılmasıdır.

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN
Bornova 1999

BİR İSLÂM FELSEFESİ VAR MIDIR?*

Bu yazının amacı, genel olarak İslâm'da felsefenin varlığını tartışmaktır. Daha ayrıntılı olarak belirtmek gerekirse, İslâm'da bir felsefenin var olup olmadığını, eğer varsa onun hangi alanlarda ve hangi ana niteliklerle kendisini ortaya koyduğunu, karakteristik tarihsel ve ayırd edici özelliklerinin neler olduğunu göstermek, nihayet onun evrensel felsefe içindeki yerine ve değerine işaret etmektir.

Ancak hemen iki uyarıda bulunmamız gerekmektedir. Birinci olarak burada amacımız, niteliği "İslâmî" olan bir felsefenin olup olmadığını araştırmak değil, tarihsel-kültürel bir terim olarak aldığımız İslâm da, yani İslâm Uygarlığı denilen uygarlıkta bir felsefe hareketi veya olayı olup olmadığını araştırmaktır. İkinci olarak burada İslâm'dan kastettiğimiz ilk ortaya çıktığı andan çağımıza kadarki çok geniş zaman periyodu içinde ve yayıldığı ve yayılmaya devam ettiği tüm coğrafi mekândaki İslâm değildir; M.S. VII. yüzyılda ilk ortaya çıktığı, fetihler yoluyla yayılarak çeşitli ulus ve kültürleri içine aldığı, kendi iç ve dış dinamikleri sonucunda büyük çaplı bir kültür hareketine dönüştüğü tarihi ve coğrafyası içinde İslâm'dır. Kısacası, M.S. VII-VIII. yüzyıllarla XV-XVI. yüzyıllar arasında uzanan dönemindeki ve bu dönemde ya-

---

* Bu yazı ilk olarak Yazko, *Felsefe Yazıları*, 2. Kitapta (İstanbul, 1982), 28-57. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

yılmış olduğu ülkelerde ortaya koyduğu evrensel boyutta önemli ve etkili büyük bir uygarlık hareketi biçimindeki İslâm'dır.

Yapmayı amaçladığımız türden bir araştırma, iki şeyi zorunlu kılmaktadır: Bir şeyin aradığımız şey olup olmadığını bilmemiz için hem o şey, hem de aradığımız şey hakkında yeterli bilgimiz olması gerekir. Araştırmamızla ilgili olarak bunu daha açık bir biçimde ifade edecek olursak, bizim İslâm'da felsefe olup olmadığını araştıracağımız faaliyet veya faaliyetler hakkında yeterli bir bilgimizin olması yanında, felsefenin kendisinin ne olduğu hakkındaki belli bir anlayış veya düşüncemiz olması da gerekir. Bundan ötürü burada önce sözünü ettiğimiz dönemde İslâm uygarlığında "felsefe" olup olmadıklarını daha sonra tartışacağımız çeşitli entellektüel hareketler hakkında tarihsel-sistematik bir ön-bilgi vermeye çalışacak, daha sonra "felsefe"den neyi anladığımızı veya neyin anlaşılması gerektiğini düşündüğümüzü belirtecek, nihayet haklarında bilgi verdiğimiz bu entellektüel hareket veya akımların bu niteliklere ne ölçüde uyup uymadıklarını göstermeyi deneyeceğiz.

Dilimizde bugün kullandığımız "felsefe" sözcüğü, aslında Arapça'dır ve Yunanca "philosophia" sözcüğünün Arapçalaşmış biçimidir. Yunanca "philosophos" sözcüğü de Arapça'ya "feylesof" (çoğulu "felâsife") olarak geçmiş ve Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşt gibi kimselerin "meslek"lerini belirtmek için kullanılmıştır. Şimdi bu "felsefe" ve "feylesof" terimlerinin bizzat kendileri, aradığımız "felsefe" etkinliğinin ilk planda bu insanların temsil ettikleri "meslek" veya yolda ve onların ileri sürdükleri düşünceler dizisi içinde aranması gerektiğini göstermektedir.

Bu kimseler, ne tür insanlardı? Hangi tür konularda, ne tür düşünceler ileri sürüyorlardı? Onların alan, amaç ve uğraşlarını, benzeri entellektüel-kültürel alan, amaç ve uğraşlardan ayıran özellikler nelerdi?

Kendilerine "felâsife" denilen bu kimseler, İslâm dünyası içinde ilk olarak M.S. IX. yüzyıldan itibaren antik Yunan bilimsel-felsefi mirası yoğun bir çeviri faaliyetinden sonra Müslüman dünyasına kazandırıldıktan sonra ortaya çıkmışlardır. Bunlar o zamana kadar İslâm dünya-

sına yabancı mantık, fizik, astronomi, metafizik, ilâhiyat gibi birtakım bilimler veya disiplinlerde çalışmalar yapıyor, görüşler ileri sürüyor, tartışıyor ve bütün bunları yaparken de o zamana kadar çoktan ortaya çıkmış ve gelişmiş olan Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelâm gibi "İslâmî-naklî" denilen bilimlerde başvurulan yöntemlerden oldukça farklı yöntemlere veya metodolojiye dayanıyorlardı. Bunlar, İslâm'dan önceki bir dünyada başlatılmış olan bir işi, bir etkinliği devam ettirmekte, bir ilgi ve kaygıyı sürdürmekteydiler. Tek cümle ile bu insanlar, *kendilerine intikal etmiş olduğu biçimi ile Yunan veya Antik felsefeden tevarüs etmiş oldukları sorun ve konular üzerinde eski Yunan veya Antik çağ filozoflarının yöntemlerini uygulayarak insan, evren, toplum, Tanrı v.s. üzerinde bir bilgi değerini içeren sonuçlara varmak isteyen insanlardı.* Bundan dolayı onların yaptığı işe, o işin eski dünyadaki adı olan ad, onların kendilerine de o işi eskiden yapan insanlara verilen ad verildi veya bu adlar Arapçalaştırılarak korundu.

Yine bundan dolayıdır ki zamanımızda da, bu sözünü ettiğimiz kimseleri ifade etmek üzere iyi bir terim olarak "Yunan tarzında felsefe yapanlar" anlamında "hellenizan filozoflar"; temsil ettikleri entellektüel hareketi karakterize etmek üzere de, "Yunan tarzında felsefe" ("hellenizan felsefe") deyimleri kullanılmaktadır.

Bununla birlikte bu kimseler, çeşitli bakımlardan Antik dünyadan farklı bir dünyaya gözlerini açmışlardı. Bu dünyada yeni dinsel, siyasal, ahlâksal sorunlar ortaya çıkmıştı. İslâm tüm olarak evreni algılamakta çeşitli bakımlardan yeni bir model getirmişti ve bu sözünü ettiğimiz kimseler, Yunan dünyasından tevarüs ettikleri felsefi-bilimsel sonuçların ve yöntemlerin talepleri içinde bu yeni sorunları da ele almak zorundaydılar.

Antik çağ felsefesinin ortadan kalkmadan önceki son önemli çizgisi, Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuğun tüm İslâm düşüncesini, özel olarak bu sözünü ettiğimiz kişilerin görüşlerini etkilemesi bakımından önemli iki ana niteliği vardır. İlk olarak bu okul, esas itibariyle Platon'a bir yeniden dönüş olmak istemekle birlikte, aynı za-

manda diğer hakim bir niteliği olarak kendisinden önce gelen tüm spritüalist-idealist felsefe okullarını birbirleriyle birleştirmek ister. Bu cümleden olarak o, özellikle Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında Stoacıları, Yeni-Pythagorasçıları da bu birleştirmenin içine katmaya çalışır: Örneğin Yeni-Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinos'un hocası Ammonios Saccas'ın, Hierocles'in bu yönde çabaları olduğu bilinmektedir. Yeni-Platonculuğun diğer bir önemli temsilcisi Porfirios'un, Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmak için yedi eser yazdığı zikredilmektedir. Nitekim Antik çağın sonlarına doğru bu yöndeki yoğun çabaların bir sonucu olarak tüm Orta Çağ boyunca Aristoteles'e mal edilecek, ancak bugün bizim Aristoteles'in olmadığını bildiğimiz *Aristoteles'in Teolojisi* ve *Salt İyilik Üzerine* adlı iki eser ortaya çıkar. Bunlardan birincisi gerçekte Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI. kitaplarının bir şerhidir. İkincisi ise, yine Yeni-Platoncu önemli bir isim olan Proclos'un *Teolojinin Unsurları* adlı bir kitabının ta kendisidir. Bu iki eserin Aristoteles'e mal edilmesi, Aristoteles'in Yeni-Platonculuğa, onun üzerinden aşarak da Platon'a yaklaştırılmasına Platonlaştırılmasına neden olacaktır.

Yeni-Platonculuğun ikinci önemli özelliği, dinsel ilgi ve kaygıları ağır basan bir felsefe oluşu idi. Milat sıralarında tüm Roma ve Akdeniz dünyasını, Doğu'dan gelen birtakım Sır ve Kurtuluş Dinlerinin kapladığı bilinmektedir. Bunlar arasında en önemlileri olarak Hristiyanlık ve Mitra dinini sayabiliriz. İşte *Yeni-Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu derin dinsel ilgi ve kaygılara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap olarak ele alınabilir*. Yeni-Platonculuk tanrısal bir kaynaktan çıkmış, madde alemine düşmüş ve yeniden ilkesine dönmek isteyen bir "muzdarip" ruh anlayışına dayanır. Ruhun bu ilkesine dönüşü, kurtuluşu ve mutluluğu ifade eder.

İslâm dünyası Yunan felsefesi ile temasa geçtiğinde, onu özellikle bu Yeni-Platoncu çizgisi altında tanır ve ondaki bu sözünü ettiğimiz iki temel özellikten derin bir biçimde etkilenir: Birinci özellik "felâsife"yi, ortada *bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşma durumunda olduk-*

ları tek ve aynı bir felsefenin, bir bilim niteliğinde olan bir felsefenin var olduğu görüşüne götürür. İkinci nitelik ise *bu tek ve gerçek felsefenin aynı zamanda gerçek dini de temsil ettiği* anlayışına ulaştırır. Çünkü onlar bu felsefede, kendi dünyalarını da derinden ilgilendiren dinsel sorunların ele alındığını ve cevaplandırıldığını görmektedirler. Plotinos'un, onun izleyicilerinin ve tümünün kendisine bir dönüşü aradıkları Platon'un ve artık Platonlaştırılmış Aristoteles'in temel tezlerinde; örneğin Tanrı'nın tekliği, birliği, ruhun tinsel ve ölümsüz bir varlık olduğu, madde dünyasına düştüğü, mutluluk ve kurtuluşun tanrısal ilkeye yeniden kavuşmak ve onunla birleşmekten ibaret olduğu tezlerinde, İslâm'ın da kendisine dayandığı bir evren modelinin benzerini görürler. Böylece onlar, bir yandan felsefeyi Yeni-Platoncu tezler yönünde işlemeye ve geliştirmeye, yani panteist bir metafizik, yarı rasyonalist mistik bir bilgi teorisi, spritüalist bir ahlâk ve mutluluk öğretisi geliştirmeye çalışırlarken; öte yandan, bu felsefe ile İslâm vahyi arasında bir uzlaştırma sağlamaya, daha doğrusu aslında onlar arasında var olduğuna içtenlikle inandıkları derin birliği açığa çıkarmaya çalışırlar. Bu, Orta Çağ'ın ünlü Akıl'la İman'ı birbirleriyle telif etme sorunudur. Bunun sonucunda Muhammed'in Tanrı'sı, Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı'sı ile, onların her ikisi de Plotinos'un Bir Olan'ı ile birleşir. İslâm'ın yaratım kavramı, evrenin Bir Olan'dan, O'nun kendi kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak taşmasına (südûr) dönüşür. Peygamber, Platon'un İdeal Toplum'unda filozofun oynadığı siyasal-ahlâksal rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından gönderilen Şeriat Koyucu olur, vs.

Bu tür bir felsefeyi başlatan Kindî, ama asıl kuran Fârâbî'dir. İbni Sinâ ise Fârâbî'nın açtığı yolda ilerler ve onun temel tezlerini geliştirir. İbni Rüşt, Gazâli'nin filozoflara yaptığı eleştiri sonucunda bu Yeni-Platoncu metafiziği bazı noktalarında değiştirmek ihtiyacını duyarsa da, ortada tek, gerçek ve bilim niteliğinde bir felsefe olduğu tezine de, bu felsefenin İslâm'ın gerçek entellektüel düzeyden ifadesi olduğu görüşüne

de karşı çıkmaz. Hatta bu iki temel varsayımı daha büyük bir inanç ve kuvvetle savunur.

Ancak İslâm dünyasında "Yunan tarzında felsefe" hareketi diye adlandırdığımız bu büyük entellektüel hareket hakkında verdiğimiz bu şemanın çok basitleştirici olduğunu da hemen ekleyelim. Çünkü onda bu çizgi içerisine sokulamayacak, örneğin bir Ebu Bekir Zekeriya Razi gibi değişik türden bir öğretiyi savunan kimseler olduğu gibi, sözünü ettiğimiz "felâsife"nin her konuda aynı şeyleri savunmaları gibi bir durum da söz konusu değildir. Örneğin Kindî'nin, evrenin zamanda yaratılmış olduğunu savunur görünmesine karşılık Fârâbî ve İbni Sinâ onun zamanda başlangıçsızlığını ve Tanrıdan ezeli bir südûrla çıktığını söylerler. Yine Fârâbî psikolojisinde insan ruhunu daha ziyade Aristoteles'in "bedenin formu" gibi ele alıp, hiç olmazsa bazı insan ruhlarının ölümsüz olduğu konusunda mütereddit göründüğü halde İbni Sinâ, daha çok Platon veya Yeni-Platoncu geleneği izleyerek onu kesin olarak maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim, tinsel ve ölümsüz bir töze dönüştürür. Nihayet sözünü ettiğimiz bu düşünürlerin, eski Yunan'dan almış oldukları tezleri salt tekrar etmekle yetinmiş olmadıklarını, temelde eklektik (seçmeci) nitelikli sistemler kurmuş olmakla birlikte, bu genel eklektisizm içinde özel bazı noktalarda son derece özgün buluşlar ve düşünceler ortaya atabilmiş olduklarını hatırlatalım.

Ancak İslâm dünyasında "felsefi" diye adlandırılabilecek bir etkinlikte bulunan kimselerin bunlardan ibaret olmadıkları görülmektedir. İslâm düşünce tarihi üzerinde yapılan çalışmalar, kendilerini nereye koymak gerektiği üzerindeki tartışmaların bir türlü sonuca bağlanamadığı ikinci bir tür düşünürlerin varlığını ortaya koymaktadır: Bunlar birinci grupta saydığımız kimselerle bazen dostça, ama daha çok entellektüel anlamda düşmanca ilişkiler içinde bulunmuş, bir yandan özellikle Fârâbî, İbni Rüşt gibi feylesofların sürekli hücumlarına maruz kalırlarken, öte yandan Gazâli gibi bir temsilcilerinin şahsında Yunan tarzındaki felsefeye en şiddetli saldırılarını yöneltmiş olan ve Kelâmcılar ge-

nel adıyla adlandırılan kimselerdir. Kelâmcıların İslâm dünyasındaki diğer aydın gurupları ile, örneğin Hadis ve Fıkıh ehli ile, Tasavvuf ehli ile ilişkileri de her zaman çok iyi olmamıştır. Bu bakımdan özellikle tasavvufçularla ilişkileri, her zaman, genellikle birbirlerini karşılıklı küçümseme biçiminde gelişmiştir.

Kelâm hareketi "felâsife" hareketinden öncedir. İslâm'da ilk "feylesof"lar ortaya çıktığında Kelâm, gelişmesinin önemli bir bölümünü tamamlamıştır bile. Kelâm, İslâm bilim sınıflayıcıları tarafından İslâm'a dışardan gelen "felsefe" gibi bilimlere karşılık, Tefsir, Fıkıh, Hadis gibi İslâm'ın kendi içinde ve kendi dinamiklerinden doğan bilimler arasında sayılır. Gerçekten de Kelâmın tarihsel olarak salt İslâmî bir zemin içinde ve spesifik olarak İslâm'a has bazı sorunlardan doğduğunu ve geliştiğini görmekteyiz. Bu sorunları genel olarak İslâm vahyinin "dogmatik"inin veya *inançla ilgili öğelerinin* oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kelâmın amacının ise, İslâm'ın bu inançla ilgili öğelerini gerek Hiristiyanlık, Yahudilik, Mazdeizm gibi diğer dinlerin teolojilerine, gerek İslâm'ın içinden çıkmış "sapkın" mezheplere, nihayet Yunan tarzındaki felsefenin tezlerine karşı *savunmak* olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca Kelâmı, *İslâm dininin inançla ilgili öğelerini rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı kendisine amaç edinen spekülatif karakterli bir düşünce hareketi* olarak tanımlayabiliriz.

Bununla birlikte burada da bazı uyarılarda bulunmamız gerekmektedir: Kelâmın hareket noktasının İslâmî "dogma"lar olduğunu söyledik. Ancak bu, ortada herkesin herhangi bir tartışma yapmaksızın kabul edeceği birtakım kesin, belirli dogmaların olduğu anlamında alınmamalıdır .İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'dır. Kur'an hiç şüphesiz diğer bir çok unsur yanında Tanrının özü, nitelikleri, evrenle ilişkisi, insanın kaderı, gelecekteki hayat vs., ile ilgili teorik tezler içerir. Ne var ki onun bu konulardaki bildirilerinin büyük bir bölümü, üzerinde herhangi bir tartışma ve yorum gerektirmeyecek kadar açık, doktriner bir kesinlikte değildir. Bir örnek vermek gerekirse onda, insanın seçme özgürlüğü lehinde de, insanın seçme özgürlüğünü entellektüel olarak boş-

lukta bırakan Tanrının her şeyi önceden düzenlediği görüşü lehinde de pasajlara rastlanabilir. Bundan dolayı hiç olmazsa belli bir bölümü ile ilgili olarak Kur'an'ın entellektüel öğretisel içeriği, üzerinde yorum ve açıklama gerektirir nitelikte kendisini ortaya koyar.

İkinci olarak söylememiz gereken şey, bilindiği üzere İslâm'da Papalık, Konsiller, Kilise gibi öğretisel konularda, dogmalarla ilgili tartışmalarda "doğru kanı"nın ne olduğunu belirleme yetkisine sahip kurumların olmadığıdır. Bu tür kurumların olmayışı sözünü ettiğimiz tartışmalı noktalarda "dogmatik" öğelerin her akıl ve bilgi sahibi Müslüman tarafından kendi kişisel yetenek ve anlayışına göre yorumlanması imkânını verecektir. Nitekim bu olgu, kelâmcılar tarafından, Tanrının doğası, özü ve nitelikleri üzerinde dahi birbirlerinden çok farklı, hatta hasımları tarafından "küfr"le nitelendirilecek bazı görüşlerin ortaya atılmasına yol açacaktır. Bu arada İslâm'da Muhammed'in mesajı üzerinde yapılan yorum ve değerlendirme tartışmalarında "doğru görüş"ün ne olduğunu belirleme yetkisine sahip yasal, yani "şer'i" bir kurumun olmayışının, İslâm'ın tarihsel olarak hem kuvveti, hem de zaafı olduğunu belirtmeden geçemiyeceğim. Kuvveti olmuştur, çünkü entellektüel planda böyle "dogmatik" bir otoritenin olmayışı İslâm'ın çeşitli yönlerde özgürce anlaşılması ve yorumlanmasına, değişik özgün hareketlerin meydana çıkmasına imkân vermiştir. Zaafı olmuştur, çünkü İslâm üzerinde yapılan bu farklı yorumlar, kendileri ile birlikte taşıdıkları sosyal ve özellikle siyasi yankı veya yansımaları ile birlikte zaman zaman öyle anarşik bir ortam yaratmıştır ki, bu anarşiden kurtulmak için çoğu kez "sağ duyu"ya, yani "ortak duyu"ya, sıradan duyuya başvurmak zorunluluğu ortaya çıkmış, bu ortak veya sıradan duyu ise maalesef yine çoğu kez bu yorum ve "içtihat" kargaşalığını ortadan kaldırmak üzere *bizzat yorum ve içtihadın kendisini ortadan kaldırmak* biçiminde kendini göstermiştir.

Nihayet burada İslâm'da, onun dogmalarla ilgili öğeleri üzerinde yapılan entellektüel ve bilgince çalışmaların, hemen her zaman gösterdiği siyasi nitelik ve boyutlarını da belirtmemiz gerekir. Doğu'da devlet,

insanların tüm hayatlarını kendisine göre ayarladıkları en yüksek kurum olduğu gibi siyaset de insanların meslekleri etkinlik türleri ne olursa olsun bütün çabalarında kendisini hesaba katma ihtiyacını duydukları, kendisi için ve kendisine göre yaşadıkları en geniş çerçeve, evreni en büyük algılama modelidir. Ta Mısır ve Mezopotamya devletlerinden bu yana Doğu'da her devlet, *bir din devleti olarak ortaya çıktığı gibi her din de aslında kendisini bir siyaset olarak ortaya koymuştur.* Bu olgu bu geleneğin en son temsilcisi olan İslâm için de söz konusudur. Kur'an salt olarak Tanrı, insan ve evrene ilişkin bir metafizikten ibaret olmayıp, aynı zamanda bir medeni yasa, bir ceza yasası, bir "şeriat" olduğu gibi, Muhammed de kendisini salt bir peygamber olarak değil, aynı zamanda bir "kanun koyucu", bir "devlet kurucu"su olarak ortaya koymuştur.

Kelâm, tarihsel gelişmesi içinde birtakım dönemlerden geçer. Bunları kısaca doğuşu, gelişmesi kurumlaşması, "Yunan tarzındaki felsefe" ile karışması ile kemikleşmesi dönemleri olarak özetleyebiliriz. Kelâmın ilk ortaya çıkışını belirleyen olaylar arasında İslâm toplumunda Muhammed'in ölümünden sonra beliren "siyasi" nitelikteki sorunların başta geldiği anlaşılmaktadır. Peygamber'in ölümünden hemen sonra, hatta daha cenazesi kaldırılmadan O'nun yerine kimin ve neden ötürü geçmesi gerektiği hakkında tartışmalar, hatta kavgalar başlar. Peygamber'in ailesine, kabilesine mensup insanlar, Peygamber'in Medine'ye hicretinde kendisi ile birlikte bulunmuş "muhacirler", Peygamber'e zor günlerinde kucağını açmış Medine halkı vs., her biri kendi açısından haklı nedenlerle O'nun oluşturduğu cemaatin ve kurduğu devletin başına geçecek insanın kendilerinden olması gerektiğini düşünürler. Bu tartışmalar İslâm cemaatinin yapısı, bu cemaatte bireylere düşen ödevler ve İslâm toplumunun önderi ile cemaati arasındaki ilişkilerin ne biçimde olması gerektiğine ilişkin entellektüel boyutlar kazanmaya başlayan görüşlere yol açar. Bu tartışmalar içinde ilk siyasi, teolojik partiler belirir. Kurtuluşu Tanrı tarafından "seçilmiş" Peygamber'in arkasından gelen özel niteliklerle bezenmiş yanılmaz bir

önderin arkasında gitmekte bulanlarla, "karizma"nın (kurtarıcılığın, inayetin) kişilerde değil, bizzat cemaatin kendisinde olması gerektiğini düşünenler, yani Şiilerle Hariciler ilk ciddi siyasi-teolojik fırkalar olarak kendilerini gösterirler. Bu arada "hilafet" veya "İmamlık" sorununu salt siyasi bir olay olarak görmek isteyen kimseler de vardır. Bu siyasi-teolojik çatışmalar içinde birbirini izleyen dört halifeden üçü ölümü yatağında bulamayacaktır. Emevilerle birlikte saf bir "teokrasi" peşinde koşanlar, İslâm'ı çıplak bir güç devletine, "mülk"e dönüştürmek isteyenlere yenilirler. Ancak bu, arkasından yeni sorunları getirir: Emeviler kanlı olaylar, cinayetler sonucunda İslâm cemaatinin başına geçmişlerdir. Büyük günah işleyen bu insanlara nasıl davranmak gerekir? Bunlar hâlâ kendilerine itaat edilmesi gereken müminler midirler? Yoksa her ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırılması gereken büyük günahlar, hatta dinsizler mi? Ancak "iman" nedir? İmanla, eylem arasındaki ilişkiler nelerdir? Bütün bu olayların Tanrının gözü önünde, O'nun kudreti ve iradesi dahilinde cereyan ettiği şüphesizdir. O halde bütün bunları Tanrının "takdir"i içinde meydana gelen olaylar olarak kabul edip onların sorumlularının yargılanması ve eylemlerinin değerlendirilmesi işini öte dünyaya, tanrısal yargılamaya ertelemek daha doğru değil midir? Ancak başka birtakım kişiler, Müslümanlara Tanrı tarafından bir akıl, irade ve kudret verildiğine göre, olayların başka türlü geliştirilmesinin veya geliştirilmeye çalışılmasının da insanın elinde olduğu ve bu başka türlü geliştirilmesinin başarılması durumunda, bunun da Tanrının takdiri içinde meydana gelen bir olay olarak sayılabileceğini öne sürerler. Bu daha genel planda insanın eylemlerinde seçme özgürlüğü ile kader veya tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununun ortaya konması demektir. Bunun sonucunda bir yandan insanın seçme özgürlüğünü savunan "kudretçi-ler"(kaderiyye), öbür yanda insanın eylemlerini özgürce meydana getirdiği görüşünü reddederek her şeyi Tanrı'nın "zorlama"sına bağlayan "cebirci"ler (cebriyye) ortaya çıkar.

M.S. IX. yüzyılda yaşayan ve Mu'tezile genel adı ile adlandırılan Nazzâm, Allâf, Câhîz vb., gibi önemli isimler tarafından temsil edilen bir hareket içinde yer alanlar buna benzer başka sorulara da, belli bir model açısından, birbirleriyle bir birlik ve bütünlük gösteren cevaplar verirler. Bunlar kendilerini, "Tanrı'nın birliğini ve adaletini savunan insanlar" olarak adlandırırlar ve insan, toplum ve Tanrı üzerine temelde aynı bir zihniyetin, evrene belli bir bakış açısının yönettiği veya aydınlattığı tutarlı görüşler geliştirir.

Bunlar, insani adalet ve insani akıl kavramını analiz edip bu analizin sonuçlarını Tanrı kavramına aktararak, Tanrı'nın özü ve işleri konusunda özgün ve cesur bir kuram ortaya atarlar: Bu kurama göre Tanrı, akıllı bir varlıktır ve bütün işleri de akılsaldır. Bundan dolayı aynı akıldan pay alan bir varlık olarak insan, Tanrı'nın kendisi ve işleri hakkında akla dayanarak doğru bilgiler edinip doğru eylemlerde bulunabilir. Akıllı bir varlık, belli amaçları göz önünde tutup belli eylemlerde bulunur. O halde evrende bu aklın sonucu olan akılsal bir düzen ve bu düzende, nedenlerle sonuçlar, araçlarla amaçlar arasında değişmeyen, nesnel ilişkiler vardır. Bunun sonucu da, Mu'tezile'ye göre, Şeriat tarafından belirlenmeden önce nesnel bir iyi ve kötünün var olduğu ve Tanrı'nın her zaman ancak iyiyi isteyebileceğidir. Bunu, Tanrı'nın, entellektinden (anlayış gücünden) ayrı bir iradesi ve kudreti olmadığı şeklinde de ifade edebiliriz. Tanrı adildir, adil olduğuna göre de kötüyü emredemez ve yapamaz. O halde kötüyü yaratan insandır. İyi veya kötü, bütün eylemlerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Demek ki insan özgürdür. Çünkü onun, eylemlerinden ötürü öbür dünyada cezalandırılması veya mükâfatlandırılabilmesi için önce bu sözü edilen eylemlerle, onlar için getirilen değerlendirme, yani ceza ve mükâfatlar arasında nesnel ilişkilerin olması, sonra insanın bu eylemlerini meydana getirmekte tamamen özgür olması gerekir. Bundan dolayı Mu'tezile'ye göre iman, sadece "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar"dan ibaret olamaz. İman ve eylemler arasında sıkı ilişkiler vardır. Büyük günah işleyen bir Müslüman eğer pişmanlık göstermezse ebedi olarak

cehennemde yanmaya mahkûmdur. Ayrıca Müslümanların İslâm cemaati içinde iyiyi emretmeleri ve kötüyü, her ne pahasına olursa olsun, gerekirse kılıç kullanarak, reddetmeleri gerekir.

Mu'tezile'nin Tanrı'nın özü, nitelikleri, işleri, evrenle ve insanla ilişkisi üzerine bu tezlerinin gerisindeki ana iddia, yani *Tanrı'nın salt akılsal bir varlık olduğu ve bütün işlerinin insan aklı ile kavranabileceği iddiası*, Eşari'nin şahsında şiddetli bir hasım bulur. Eş'ari'ye göre Tanrı, akıl değil iradedir. O'nun işlerinin akılsal hesabı istenemez, çünkü verilemez. Doğru ve yanlışın ölçütü, insan aklı değil, tanrısal iradedir. Bir şey, özü gereği iyi veya kötü olduğu için Tanrı tarafından iyi veya kötü diye nitelendirilemez; tersine, ona Tanrı tarafından iyi veya kötü belirlemesi verildiği için iyi veya kötüdür. Evrende ne Mu'tezilenin anladığı anlamda bir nesnel şeyler düzeni, ne de yine onların anladığı anlamda özgür ve kudret sahibi varlıklar vardır. Evrende tek gerçek özgür ve kudret sahibi varlık Tanrı'dır, tanrısal iradedir.

Eşari'den bir süre sonra el-Bâkıllânî ile birlikte Kelâm hareketine, daha doğrusu artık hâkim bir çizgi olarak Eşarici çizgide gelişecek olan bu harekete işlenmiş bir doğa kuramı eklenir. Bu, ereği doğayı Tanrı karşısında, O'nun istediği anda ve istediği biçimde içine girebileceği yumuşak, plastik, kendiliğindenliği olmayan bir varlık haline dönüştürmek olan bir tür doğa felsefesidir. Özgün bir atomculuk kuramına dayandırılan bu öğretiye göre evrende var olan sadece maddi nitelikteki atomlar ve onların nitelikleridir. Her atom bir nitelikle birlikte var olur. Ancak gerek atomlar, gerekse nitelikler, her an Tanrı tarafından yoktan var edilirler. Atomlar ve nitelikler, yapıları itibariyle olumsaldırlar. Bundan dolayı onları varlığa getirecek zorunlu bir varlık gerektirirler. Varlık, ne bu atom ve niteliklerin kendi kendilerine sahip oldukları, ne de bir defa sahip olduktan sonra korumaya devam ettikleri bir niteliktir. Varlık, var olanlara Tanrı tarafından sürekli olarak bahşedilen bir bağıştır. O halde evren başlangıçta ve bir defaya mahsus olmak üzere Tanrı tarafından yaratılmış değildir. O her an (yoktan) "ex nihilo" bir yaratım içindedir.

Her atom bir ilinekle (arazla) birlikte bulunur. Ancak iki karşıt ilinek veya nitelik aynı zamanda aynı atom üzerinde bulunamazlar. Bununla birlikte Tanrı herhangi bir ilineği herhangi bir atomla birlikte yaratabildiği gibi herhangi bir niteliği herhangi bir niteliğin arkasından varlığa getirebilir. O halde doğayı meydana getiren olaylar arasında hiçbir "iç" ilişki yoktur. Evrende ne gerçek anlamda nedensel ilişkiler, ne doğa yasaları vardır. Bunlar, Tanrı'nın bazı nitelikleri her zaman bazı niteliklerin ardından yaratmasından başka hiçbir "iç" veya "kendiliğinden" güvenceye sahip olmayan ardardalık zincirlerinden ibarettirler. Kısaca evrende ne gerçek anlamda nedenler vardır, ne de gerçek anlamda nedensel ilişkiler. Tek gerçek neden, kudret ve eylem kaynağı olan Tanrı'dır (Bu Malebranche'ın "occasionalisme"inin ta kendisidir). Biz ateşle pamuğun yanyana bulunduğunda ateşin pamuğu yaktığını görürüz. Ama pamuğun yanmasının nedeninin ateş olduğunu görmemekteyiz. Ateşin pamuğun yanmasının nedeni olduğu hakkındaki inancımızın kaynağı, onların her zaman birbirleri ardından geldiğini (adet) görmemizin doğurduğu "alışkanlık" duygusudur. (Bu da, bambaşka bir noktadan kalkarak Hume'un nedensellik eleştirisini haber verir). Buna bir doğa felsefesi diyebileceğimiz gibi belki daha doğrusu bir "doğasızlık felsefesi"de diyebiliriz. Çünkü o aslında doğayı, doğa olarak inkâr etmektedir. Ancak belli bir Tanrı anlayışı karşısında doğa hakkında bir tasarım olması, böylece Tanrı doğa ilişkileri hakkında tutarlı ve birlikli belli bir modeli dile getirmesi bakımından dikkate değer bir çabayı temsil eder.

Kelâmın bundan sonraki tarihinde en önemli isim, Gazâli'dır. Gazâli bir yandan Eşarici Kelâm çizgisinin temel tez ve pozisyonlarını korur ve geliştirirken, öte yandan bu çizgiye tamamen karşıt bir metafizik, bir doğa kuramı, bir evren modelini temsil eden ve artık tamamen oluşmuş olan Yeni-Platoncu-Aristotelesçi "felâsife"ye en şiddetli saldırılarda bulunur. Bu metafizik, Tanrı ile evrenin aynı tözden olduğunu ileri süren bir panteizmi, Tanrı'nın evrene içkinliğini, evrenin zamanda ezeliliğini savunmakta, onun Tanrı'dan irade ile değil, zorunlu

olarak çıktığını söylemektedir. Bu doğa kuramı, evrende doğal fiil kaynakları kabul etmekte, Aristotelesçi anlamda, evrenin kendisinde mevcut ontolojik zorunluluk ve imkansızlıklardan söz etmektedir. Bu felsefeyi savunanlar, onun, Tanrı ve tanrısallık da içinde olmak üzere tüm gerçeğin upuygun bilgisi olduğunu ileri sürmekte, dinin ise, aynı gerçeğin halk seviyesine uyarlanmış sembolik ve allegorik bilgisinden başka bir şey olmadığını söylemektedirler. Gazâli ünlü *Filozofların Çelişkileri (Tahâfut al-Falâsifa)* adlı eserinde, bu metafizik, teoloji, doğa felsefesi ve bilgi kuramını eleştirir; bunlara karşı çıkar ve tüm bu alanlarda, özellikle bilgi teorisi alanında çok modern görüşler ileri sürer. Örneğin bilimle ilgili olarak ileride Leibniz'in ortaya atacağı "akıl hakikatleri" ve "olay hakikatleri" ayrımına benzer bir ayrım geliştirir. Konusu aklın ilkeleri ve bu ilkelere uygun çıkarsamalar olan mantık ve matematik gibi bilimlerle, doğanın ve olayların kendileri olan diğer bilimler arasında bir ayrım yapar. Olaylar dünyasından her türlü "zorunluluk" veya "imkânsızlık"ı kaldırarak, bu tür kavramları eşyanın değil, aklın kategorileri olarak tanımlar. Bundan hareket ederek insan deneyini konu alan ve bugün "deneysel" diye adlandırdığımız bilimlerle, insan zihnini konu alan ve bugün "formel" diye adlandırdığımız bilimleri, kendi terminolojisi ve kavramları içinde birbirinden özenle ayırır. Öte yandan yine keskin bir nazarla bilimlerle felsefe arasında bir ayrım yapmaya çalışır: Ona göre ortada kimsenin önermelerine itiraz etmediği bir mantık, matematik ve astronomi gibi bilimlerle, "felâsife"nin karşıt iddiası ne olursa olsun, herkesin üzerinde tartıştığı metafizik, teoloji veya ahlâk gibi farklı bir yapıda olduğu görülen disiplinler vardır.

Gazâli'nin İslâm dünyasında felseye öldürücü darbeyi vurduğu, filozoflara yöneltttiği saldırılardan sonra İslâm'da felsefenin gözden düşerek artık itibarını ve varlığını yitirdiği söylenir. Hatta Sachau daha ileri giderek M.S. X. yüzyılın İslâm dünyasında hüküm süren zihniyetin tarihi bakımından bir dönüm noktasını oluşturduğunu, Eş'ari ve Gazâli bu zihniyete yeni bir yön verdirmemiş olsalardı, Arapların Galileleri,

Keplerleri, Newtonları yetiştiren bir ulus olmuş olabileceklerini ileri sürer. Sorunu bu ikinci ve daha geniş boyutu içinde tartışmaya girişmeden, sadece felsefe ile ilgili cephesi bakımından ele alırsak bu görüşün bir bakıma yanlış, bir bakıma doğru olduğunu söyleyebiliriz. Yanlıştır, çünkü önem ve etkisi ne kadar büyük olursa olsun büyük bir entellektüel geleneğin bir kişinin eleştirisi ve saldırıları ile ortadan kalkmış olabileceğini düşünmek akla, tarihsel olaylar hakkındaki bilgimize uygun düşmemektedir. Ayrıca Gazâli'den sonra en azından İbni Rüşt gibi bu aynı gelenek içinde yer alan büyük bir filozofun ortaya çıkmış olduğunu biliyoruz. Bununla birllikte bu görüş doğrudur, çünkü Gazâli'den sonra Doğu dünyasında "Yunan tarzında felsefe" geleneğinin bu bağımsız niteliği ile artık devam etmediğini ve önemli bir temsilcisinin ortaya çıkmadığını görüyoruz. Bunun tek nedeninin Gazâli'nin varlığı olup olmadığı tartışılabilirse de bu olayda hiç olmazsa aşağıda göstermeye çalışacağımız rolünden ötürü Gazâli'nin oldukça sorumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Orta Çağ Batı ve Doğu toplumları, esasta teosantrik yani merkezi değeri din olan bir değerler sistemi etrafında biçimlenmiş toplumlardır. Bu tür toplumlarda akla dayanan etkinliklere, yani felsefe ve bilimlere meşru bir zemin, sağlam bir yer kazandırılabilmesi için, bunlarla din veya başka deyişle *akılla iman arasında inandırıcı bir uzlaşırmanın gerçekleştirilmesi zorunluydu.* Bunun için ya akıl ile imanın alanlarının tam bir uyum içinde birbirleriyle birleştirilmeleri veya onların etki ve nüfuz sahalarının birbirlerine ters düşmeyecek bir biçimde kesin olarak birbirlerinden ayırd edilmeleri gerekmekteydi. Batı Hristiyan dünyasında St. Thomas bu ikinci türden bir zemin üzerinde bu uzlaştırmayı başarmıştır. O, aklın alanı ile imanın alanını birbirinden özenli bir biçimde ayırmış, Hristiyan dininin başlıca inanç öğelerinin ispatı ve tartışılması konusunu felsefenin uğraş alanı içinden çıkarmıştır. Öte yandan bu görüşünü kendisinin en yüksek derecede bir temsilcisi olduğu Hristiyan kilisesinin resmi görüşü olarak da tüm Batı dünyasına kabul ettirmeyi başarmıştır. İslâm'da ise daha önce söylediğimiz gibi felâsife,

felsefe ile dinin aslında *aynı gerçeğin iki ayrı düzenden ifadeleri* olduğu; aralarındaki farkın sadece hitap ettikleri zümrelerin, yani filozofların hitap ettikleri "seçkinler" (hassa) ile dinin hitap ettiği zümre, yani halk veya avamın (amma) birbirlerinden farklı olmasından ötürü sadece bir anlatım farkından ibaret olduğu konusu üzerinde ısrar etmiştir. Yine daha öne söylediğimiz gibi onlar sadece bu kuramsal büyük varsayımla kalmamışlar, bu varsayımlarını fiilen kanıtlamak üzere İslâm dininin bazı temel kavramları veya inançla ilgili öğeleri ile kendi felsefeleri arasına somut uzlaştırmalar gerçekleştirmeye de çalışmışlardır.

İşte Gazâli bu noktada Fârâbî-İbni Sinâcı, yani aslında Platon-Aristoteles-Yeni-Platoncu felsefeye ve bu felsefenin ana tezlerine şu iki can alıcı noktada karşı çıkmıştır: Bu felsefe, önce, *aklın Tanrıyı ve evreni algılamakta tek modeli değildir*. Aynı akıl bu felsefede temsil edildiği biçiminden farklı ve çeşitli Tanrı ve evren tasarımlarına imkân vermektedir. Öte yandan bu felsefe, ileri sürdüğü gibi, dinle tam bir uyum içinde de değildir. Tersine belli başlı noktalarında İslâm'ın vahyine karşıdır. Kısaca bu felsefenin ana tezleri ile İslâm'ın ana tezleri arasında tam bir örtüşmeden çok, taban tabana zıtlıklar vardır.

İbni Rüşt, "felâsife", daha doğrusu "felsefe" adına bu iki saldırıyı karşılamaya çalışır. Ama başaramaz. Gerçekten bu önemli iki kritik sorunun inandırıcı ve felsefe ve bilime bir hayat hakkı verilebilmesini sağlayıcı yönde cevaplandırılamaması, Doğu dünyasından felsefenin, yukarıda da dediğimiz üzere artık bu nitelikleri ile, yani bağımsız bir hareket olarak varlığını devam ettirmesini tehlikeye sokar. "Yunan tarzındaki felsefe" geleneği, bu dönemden sonra zaten oldukça tartışmalı ve "prècaire" (pekişmemiş) olan varlığını devam ettiremez. Bir talihsizlik de şuradadır: İslâm'da öğretim, özellikle bu dönemden sonra kurumlaşmaya başlayacaktır. Felsefe ise bu kurumlar içinde ve resmi öğretim programlarında asla yer alamayacaktır. Yenilmiş bir düşman olarak savaş alanından çekilecektir. Ancak ganimeti veya mirası bizzat Kelâmın kendisi ve birazdan göreceğimiz üzere Tasavvuf tarafından paylaşılacaktır. Kelâmın tarihi açısından bu olayın önemli sonucu, Gazâli sonrası

dönemde Kelâmın, felsefenin şahsında önemli bir "hasmı"nı kaybetmesi ve böylece çok önemli bir dinamiğinden yoksun kalmasıdır. Meydan okumanın, çatışmanın olmadığı yerde gelişme olmaz. Eş'ari Kelâmı, bir yandan kendi içinde insan doğa ve Tanrı ilişkilerini kendisinden farklı tasarlayan, örneğin Mu'tezile tipi bir modeli yenmiş ve onunla çatışma imkânlarını kaybetmişken, bu kez de aynı konularda kendisinden farklı ve köklü bir geleneği temsil eden "felsefe" ile hesaplaşmak imkânlarından yoksun kalmıştır. Bunun sonucu, bir yandan yenik düşmüş felsefeden kendi bünyesine ithal edeceği tehlikesiz öğelerle (örneğin mantıkla ilgili öğelerle) büyürken, öbür yandan, artık kendi içine dönerek eski tez ve pozisyonlarını sürekli olarak yeniden ve yeniden tekrarlaması olacaktır. Bunu da tarihsel olarak iki ayrı dönem içinde göz önüne alabiliriz. Bunlardan birincisi İbni Haldun'un, Kelâmın "felsefeleşme"si dediği ve önemli temsilcileri olarak Fahreddin Râzî, Nasreddin Tûsî gibi bazı ünlü isimlerin ortaya çıktığını gördüğümüz dönemdir ki XII-XV. yüzyıllar içinde uzanır. İkincisi ise Kelâmın artık tamamen "kemikleşmesi" dönemidir ki burada artık sadece eskilerin kitaplarının yeniden ve yeniden şerh edilmesi, onlara haşiyeler yazılması söz konusudur.

İslâm'da "felsefi" denebilecek bir etkinlik türünün varlığını soruştururken, taranması gereken alanlardan birini de kendilerine "mutasavvıf" adı verilen bir dizi insanın temsil ettiği "tasavvuf" genel adı ile adlandırılan bir hareketin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufun İslâm'daki entellektüel hareketler içinde en uzun ömürlüsü ve çeşitli alanlarda gösterdiği tezahürleri bakımından da en geniş ve en yaygın etkilisi olduğu bilinmektedir. Başka deyişle o, "felsefe" veya "Kelâm" hareketi gibi salt kuramsal, entellektüel bir akım veya hareket olarak ele alınamaz. Çünkü o aynı zamanda, bir toplumsal hareket, bir tarikat, bir edebiyat vs. olarak çok karmaşık yapıda bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bizi burada ilgilendiren, onun salt kuramsal entellektüel yanı ve bu yanı ile felsefi türden bir hareket olarak ele alınıp alınamayacağıdır.

Bu açıdan da yine tasavvuf hareketinin gelişmesi içinde gördüğümüz iki ayrı biçimini birbirinden özenle ayırt etmemiz gerekir. Bunlardan biri onun salt bir pratik, salt bir davranma ve yaşama biçimi, salt bir ahlâk olmak isteği ve bu özelliği ile kendisini ortaya koyduğu biçimidir. Diğeri ise salt bir pratik veya ahlâk olmakla yetinmeyip, aynı zamanda, hatta daha fazla, insan, evren ve Tanrı hakkında entellektüel bir tasarım, bir dünya görüşü olmaya yöneldiği ve kendisini bu niteliği ile ortaya koyduğu biçimidir.

Tasavvufun ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan birine göre tasavvuf, temelde mistik bir hareket olarak, İslâm uygarlığının kendine olan güvenini kaybettiği , dünyayı anlamak, değiştirmek ve imar etmekten vazgeçtiği, kendi içine kapandığı yorgunluk döneminin bir ürünüdür. Her türlü mistik hareketi, insanın dünyadan kaçışı ve onu reddedişinin kültürel bir belirtisi olarak alan bu görüşe birçok başkaları karşı çıkmakta ve onu, yani genel olarak mistisizmi, insanın evreni ve Tanrı'yı anlamasındaki farklı bir yöntemin, bilgi ve hayat hakkında farklı bir anlayışın ve taleplerin ortaya çıkardığı özgün bir yaklaşımın ifadesi olarak tanımlamak istemektedirler. Bu ikinci görüş, tasavvufun ilk ortaya çıkışının ve ilk temsilcilerinin, İslâm uygarlığının yorgunluk dönemine değil, tersine hemen her alanında en canlı ürünlerini sergilemeye, toplumsal örgütlenme, ekonomi, bilim, felsefe ve sanatsal etkinlikler alanında en parlak başarılarını göstermeye başladığı bir döneme rastlaması, yani bu tarihsel olgu tarafından desteklenmesinden ötürü gerçeğe daha yakın görünmektedir.

XIV. yüzyılda yaşamış olan büyük tarih ve kültür filozofu İbni Haldun, *Mukaddime* adlı ünlü eserinde,kendi çağına gelinceye kadarki zaman süreci içinde İslâm uygarlığının çeşitli alanlarda gösterdiği kültürel başarıların bir analizini; giderek artık gerilemeye yüz tuttuğunu hissetmeye başladığı bu büyük evrensel kültürel hareketin bir muhasebesini yapar. Bu arada tasavvuf hakkında da son derece değerli analiz ve yorumlamalarda bulunur. Onun bu konuda ki hâlâ değerinden hiçbir şey kaybetmediğini düşündüğümüz ve bize de kılavuzluk etmesi gereken

nüfuz edici analiz ve değerlendirmelerini izleyerek tasavvufun tarihsel gelişmesini ve ana özelliklerini özetlemek istersek şöyle bir tablo çizebiliriz: Tasavvuf ilk olarak VIII. -XIX. yüzyıllarda bir çeşit ilk İslâm'a; saf bir ahlâk ve erdemli, dindarca bir yaşama tarzı olarak İslâm'a dönüş hareketi olarak ortaya çıkar. İnsanların dünya nimetlerine karşı gösterdikleri gitgide artan ilgilerine; zenginlik, şan, şeref, ihtişam elde etme yönünde gösterdikleri aşırı arzularına; kendi ruhlarını, ahlâklarını ihmal etmelerine bir tepki olarak kendini gösterir. Bunu, dinin almış olduğunu gördükleri veya inandıkları kurumsallaşmış ve dışlaşmış biçimine karşı bir tepki ve dini, bir iç yaşantı, bir zevk konusu olarak yaşamak yönünde bir eğilim olarak da ifade edebiliriz. Kısaca onlar, Peygamber'in "deney"ini kendi tarzlarında düzeylerinde tekrarlamak isteyen insanlardır. Bu amaca erişmek için inziva, riyazet, ibadet ve benzeri tekniklere başvururlar. Bu şekli ile tasavvuf, tamamen pratik amaç ve karakterli pratik bir hareket; bir yaşama ve davranma tarzı ve bir ahlâktır.

Ancak sözü edilen uygulamalar içinde bireysel mutluluk ve kurtuluş peşinde koşan bu insanlar, bir süre sonra kendilerinde bazı olağanüstü "hâl"lerin ve bu hâllerin sonunda olağanüstü "zevk"lerin meydana geldiğini görmekte, ruhlarında birtakım özel "idrâk"lerin ve "görü"lerin doğduğunu gözlemlemektedirler. Bu insanlar, giderek, önlerinde "duyu perdesi"nin kalktığını, yeni âlemler keşfettiklerini, görünen dünyanın dışında başka ve gerçek bir dünyanın varlığını algıladıklarını düşünmektedirler. Bu dünya, doğa-üstü, tanrısal, "gaybî" dünyadır. Bu ise, bu durumda olan ve "görü"leri , "idrak"leri, "keşif"leri yaşayan, daha doğrusu yaşadığını düşünen insanları, deneylerini anlamak ve açıklamak üzere bir varlık kuramı, bir bilgi kuramı, özel bir terminoloji yaratmaya itmektedir. Çünkü ortada, en azından, görünen dünyanın dışında bir dünya, görünen gerçeğin altında bir gerçek vardır. Bu dünyaya, bu gerçeğe ulaşmak üzere bilinen yollar, sahip olunan sıradan bilgi araçları, duyular ve akıl yeterli olmamaktadır. Nihayet yaşanan bu olağanüstü olaylar, edinilen bu olağanüstü "idrâk"ler, her ne kadar özel

ve kişisel nitelikte olsalar da onları anlamak ve anlatmak üzere bir dil, bir terminoloji gerekmektedir. Bu, tasavvufun yavaş yavaş salt pratik olmaktan uzaklaşarak bir metafizik, varlık teorisi, antropoloji, mutluluk kuramı olmaya veya geliştirmeye doğru yöneldiği dönemdir. Daha doğrusu sözü edilen pratik yan ve amaç ortadan kalkmamakla birlikte, bu pratiğin içinde varılan sonuçları temellendirmek ve yorumlamak üzere bir kuramın gerçekleştirilmesinin zorunluluğunun ortaya çıktığı dönemdir. Bu ikinci döneme ait iki önemli isim olarak Beyazıd-ı Bestami ve Cüneyd'in adları verilebilir.

İbni Haldun'a göre bu dönemin arkasından da tasavvufun artık tamamen bir kuram veya kuramsal bir sistem olmaya doğru gittiği üçüncü bir dönem gelir. İbni Haldun bu döneme tasavvufun yapısında meydana gelen bu temel değişikliği çok iyi ifade eden bir deyimle "tasavvufun felsefeleşme"si dönemi adını verir. Onun temsilcileri olarak da İbni Arabi, İbni Seb'in, İbni Fariz vb.'nin adlarını zikreder. Gerçekten de burada, Kelâmın gelişim tarihi içinde onun "felsefeleşme"si dönemi olarak adlandırdığımız dönemde ortaya çıktığını söylediğimiz olguya benzer bir olgunun gerçekleştiğini görmekteyiz. Bağımsız bir hareket olarak İslâm'da varlığı ortadan kalkan "Yunan tarzında felsefe" geleneğinin mirası, Kelâmın yanında tasavvuf tarafından da paylaşılmaktadır. Üstelik bu paylaşma, tasavvufla ilgili olarak daha yoğun ve daha "saf" bir biçimde gerçekleşmektedir. "Felâsife"nin gerek evrene, Tanrı'ya yaklaşım biçimleri, gerekse özel, somut tezlerinden birçoğu, bu tasavvufçular tarafından tekrarlanarak devam ettirilmektedir. Sözünü ettiğimiz bu döneme ait tasavvufçular bir yandan kendi hareket noktaları ve amaçlarını gözden kaybetmeksizin, öte yandan görüşlerini büyük kuramsal sentezlere, sistemlere dönüştürmektedirler. Nitekim bu döneme ait ünlü isimlerden herhangi birinin, örneğin bir İbni Arabi'nin eserini incelersek, onda *tasavvufun büyük bir evren sistemine dönüştüğünü* görürüz: Bu sistemde en yukarıda Plotinos'un Bir Olan'ına benzeyen hiçbir belirleme almamış, hakkında hiçbir yüklemin tasdik edilemeyeceği "gizli", "kapalı", "belirsiz" bir varlık bulunur.

Bu, Tanrı'dır. "Gizli bir hazine" olan bu varlık, "bilinmek istemiş" yani açılmış ve görünür hale gelmiştir. Tüm evren işte bu gizli varlığın safha safha açılması, bir bakıma Hegel'in "Geist"ına benzeyen bu gizli sonsuz tözün sonsuz imkânlarının birer birer gerçekleşmesidir. Yalnız Hegel'in "Geist"ından farklı olarak, bu açılma veya "tezahür" etmenin bir "tarih"i yoktur. Sözünü ettiğimiz bu gerçekleşme yine Plotinos'un Bir Olan'ından veya Fârâbî'nin Tanrısından geri kalan varlıkların çıkması sürecine benzer bir süreç içinde meydana gelir; yani o zamansal bir açılma, "zuhur" etme değildir: Her şey başlangıçsız ve sonsuz varlıkta ve bu varlıkla birlikte vardır. Evren sürekli, fakat ansal bir gizlilikten açıklığa çıkıştır, "Yaratılmış doğa", "yaratan doğa" ile eş zamanlıdır. Öte yanda bu gerçekleşme, Plotinos'un Akıl, Ruh, Madde üçlemesinde olduğu gibi birbirlerinden belli bakımlardan ayrılan farklı varlık planlarına göre veya bu varlık planları içinde kendini gösterir. Bu varlık planları, aynı gerçekliğin farklı görüntüleri olarak birbirlerinin aynasıdırlar ve hem var olan biricik tözü, hem de birbirlerini yansıtırlar. Madde alemi, duyulur alem, gizli varlığın en son "tezahür"ü, tam görünür hale gelmesidir. Tüm varlıklar tam belirsiz, gizli, kapalı töz ile tam açık, belirli, duyulur âlem arasında çeşitli kademelerde dizilirler.

Bu metafizikte insanın özel bir yeri vardır. İnsan bu iki uç arasına atılmış bir köprü, varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikrokosmostur. O, Tanrının bir aynasıdır.

Bu metafizik ve antropoloji, bir bilgi, ahlâk ve mutluluk kuramı ile birlikte bulunur. İbni Arabi gerek Aristotelesçi felsefenin gözlem ve akıl yürütmelere, mantıksal kânıtlama veya "burhan"lara dayanan "nazarî" bilgi yöntemlerini, gerekse sufilerin sadece iç hâller ve yaşantılarının gözlemlenmesine dayanan "heyecanî" bilgilerini reddeder. Bu ikisinin yerine belki ilerde Bergson'un da kendisinden daha iyi açıklayamayacağı "sezgi"sine benzer mistik, entellektüel bir sezgiyi koyar. Bu "sezgi veya bilgiye sahip olan insan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı birleştirecek; gizli varlığın, tanrısallığın özünü ve varlıklar arasındaki derin birliği ve sempatiyi kavrayacak, gerek kendisine, gerek di-

ğer insanlara, mutluluk ve kurtuluşu getirecek kuralları koyacaktır. O, *tüm İslâm aydınlarının tarih boyunca peşinden koşuyor göründükleri kişi, yani aynı zamanda bilgin, filozof, peygamber ve siyasal önder* olacaktır.

Tasavvufun bundan sonraki tarihi halka inme, tarikatleşme, şiir, edebiyat, sanat ve benzeri alanlarda yaygınlaşma vs. yönlerinde çok değişik ve ilginç görüntüleri meydana getirirse de, kuramsal-felsefi bir hareket olarak Kelâmın son döneminden farklı olmayacaktır. Yani bir iki istisna dışında, geliştirilmiş olan bu varlık kuramı, bilgi kuramı, antropoloji, mutluluk öğretisinin yeni biçimler ve anlatımlar içinde tekrarlanmasından; bir şerhler ve haşiyeler yığınından ibaret olacaktır. buna da, kuramsal-felsefi bir hareket olarak "tasavvufun kemikleşmesi" dönemi adını verirsek, yanlış bir şey söylemiş olmayız.

İslâm'da adına felsefi denebilecek bir etkinliğin aranabileceği alanların gerçekte tarihsel gelişimleri ve ana özellikleri hakkında bilgi vermeye çalıştığımız bu üç alandan ibaret olmadığı hakkında da işaretler vardır. Özellikle İslâm'da *hukuk, dil ve tarih* alanında yapılan çalışmalarda da, felsefe adına kaydedilebilecek görüşlerin, kuram ve öğretilerin ortaya atıldığını yapılan incelemeler göstermektedir. Buna dair en ünlü bir örnek olarak evrensel tarihe bir giriş olarak yazdığı *Mukaddime*'sinde özgün bir tarih felsefesinin yaratıcısı olan İbni Haldun'u verebiliriz. Ancak bu sözünü ettiğimiz alanlarla ilgili olarak bu konu, genellikle şimdiye kadar dar anlamda sadece salt tarih, hukuk ve dil açısından ele alınmış ve ancak son zamanlarda Müslüman dilcileri, tarihçileri ve hukukçularının düşünce ve öğretilerindeki felsefi nitelikli öğeler fark edilmeye ve özel incelemelerin konusu yapılmaya başlanmıştır.

Ancak biz üzerlerinde yapılan bu yöndeki araştırmaların henüz yeterli olmamasından ötürü bu sonuçları bir yana bırakarak özel olarak üzerinde durduğumuz bu "Yunan tarzında felsefe", Kelâm ve tasavvufa yeniden dönelim ve onların başta koyduğumuz amaca uygun olarak gerçekten birer "felsefe" sayılıp sayılamayacağına ve ne tür bir felsefe olarak kabul edilebileceklerine bakalım. Ancak felsefe nedir?

Felsefenin ne olduğu, aslında, felsefenin kendisinin tarihi kadar eski ve üzerinde tartışılan bir konudur. Gerek filozofların kendilerinin, gerekse onların yaptıkları iş üzerinde kafa yoran tarihçi ve incelemecilerin bu konuda hiçbir zaman bir görüş birliğine erişemediklerini söylersek, abartılmış bir şey söylemeyiz. Felsefenin, tarihi boyunca çok çeşitli ve farklı görüntüler göstermiş olduğu da belirtilmesi gereken bir olgudur. Nihayet onun bilim, sanat, din gibi diğer temel insanî kültürel etkinlik alanlarıyla ilişkilerinin de her zaman aynı olmayan çok karmaşık nitelikler göstermiş olduğunu belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte ne tür insanlara filozof dendiği, onların bilim adamları, sanatkârlar, peygamberlerden hangi özellikleri ile ayrıldıkları, hangi tür çalışmaların felsefi çalışmalar olarak nitelendirilebileceği üzerinde aşağı yukarı paylaşılan ve artık gelenekselleşmiş bazı ölçülerin kendilerini kabul ettirdikleri de bir gerçektir.

Bu ölçülere göre filozoflar, kendi gözlem, deney ve akıl yürütmelerine dayanarak insan, doğa ve evren hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara erişmek isteyen insanlardır. Aynı araçlara dayanan ve aynı amaç peşinde koşan bilim adamlarından filozofları ayıran belli başlı öğe, birincilerin kendi özel araştırma alanlarına ilişkin sorunlarla uğraşmalarına karşılık filozofların bundan çok daha genel, tüm varlık ve gerçekliği içine alan sorunlarla uğraşmalarıdır. Buna özel bilimlerin hiç bir zaman ele almayı düşünmedikleri bazı konuları da felsefenin ele alması yönünde diğer bir ayırt edici niteliğini ekleyebiliriz. Nihayet bu karşılaştırmada ele alınması gereken üçüncü bir öğe olarak, bilimlerin doğrudan doğruya varlığa yanaşıp, onun bilgisi olma amaçlarına karşılık, felsefenin çoğu kez varlığa doğrudan yanaşmayıp, varlık hakkında elde edilen bilgilerin bir analiz ve değerlendirmesi olması niteliğine dikkat çekilebilir. Başka deyişle felsefe, bu bakımdan, varlığın birinci dereceden bir bilgisi olmaktan çok, ikinci dereceden bir bilgisi, yani "bilgisinin bilgisi" olarak ortaya çıkmaktadır.

Yöntemleri bakımından ele alındıklarında da, bilimlerle felsefe arasında bazı ortak yönlerin yanında önemli ayrılıkların olduğu söyle-

nebilir. Bilimler ve felsefe, evrene *akılcı* ve "reflexif" bir düşünce yöntemiyle yaklaşmak bakımından birbiriyle birleşirler. Bu yöntemde ikisi de, *soyutlamalar* ve *genellemelere* dayanan *kavramlar* kullanılır ve *ilke* veya *yasalara* erişmek isterler. Ancak bu yöntem bilimlerde, *özel teknik ve usuller* biçiminde kendini gösterdiği halde, felsefede *sınırları hayli belirsiz bir akıl yürütmeler zinciri* olarak ortaya çıkar. Başka deyişle, bilimlerde, insanın nasıl bilim yapabileceği öğretilebilir bir şey olduğu halde, nasıl felsefe yapılabileceğinin önceden gösterilebilecek "standart normları" veya yolları yoktur.

Bilimlerle felsefeyi birbirinden ayıran belki en önemli bir özellik, bilimin anlam ve değer sorunlarıyla ilgilenmemesine karşılık, felsefenin, yapısı itibariyle, bu tür sorunlardan bağımsız kalamamasıdır. Felsefenin konusu olan bilgi, sözcüğün etimolojisinin de gösterdiği üzere salt bilimsel bilgi değil, aynı zamanda bir bilgelik niteliği taşıyan bilgidir. Bilgelik ise insanın evrendeki yeri ve anlamına, insan hayatının ereği ve insanın kaderine ilişkin bazı özel türden sorulara cevap getirme işlevinde olan bir bilgidir. Felsefenin, bilimin sormadığı bu sorulara, duymadığı bu ilgi ve kaygılara cevap arayan niteliği, onunla din arasında bazı ortak noktaların varlığını ortaya koyar. Çünkü her din de esas itibariyle insanın özü, evrenin yapısı, insanın evren içindeki yeri, insanı gelecekte bekleyen kadere vb. hususlara ilişkin bazı temel soruları anlamlı ve birlikli bir bütün içinde cevaplamak isteyen bir metafiziktir.

Felsefe ile din bir başka bakımdan da benzerlik göstermektedir: Onların her ikisi de evren hakkında elde edilen veya verilen, "bilgece" bilgiye uygun olarak insandan bir yaşama tarzı, bir pratik de isterler. Dinde bunun yaptırımcı bir nitelik taşımasının, onun aynı zamanda toplumsal bir kurum olması niteliğinden ileri gelmesine karşılık, felsefede pratik, aranan bilginin yapısının gerektirdiği bir sonuçtur. Her felsefecinin, felsefesine uygun yaşaması zorunlu değildir. Ancak her felsefecinin felsefesi, çoğunlukla, kendisine uygun bir yaşama tarzını mümkün kılan, hatta bunu isteyen bir karakterdedir.

Ancak bu, felsefe ile dini birbirinden ayıran en temel özelliği gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Bununla kastettiğimiz, filozof ile din kurucusunun elde ettikleri veya sağladıkları *bilgileri doğrulamak üzere birbirinden tamamen farklı iki haklı çıkarım yöntemine veya modeline* sahip olmalarıdır: Felsefeci kendi adına konuşur, oysa peygamber bir başka varlığın otoritesine dayanır. Felsefecinin görüşlerini kabul ettirebilmek için diğer insanların kendisiyle ortak olarak paylaştıklarını kabul ettiği bazı ilkelere, yani çağındaki mevcut bilgi yığınına, deney birikimine ve evrensel insan aklına dayanmasına karşılık peygamber, yalnız kendisine has, yalnız kendisinin yaşadığına inandığı veya iddia ettiği özel bir deneye dayanır.

Filozof ile bilim adamının paylaştıkları diğer bir önemli özellik, her ikisinin de konularına yaklaşırken *kuşkucu, eleştirici bir zihniyete* sahip olmalarıdır. Hatta bu konuda filozofun, bilim adamından daha kuşkucu olduğunu söyleyebiliriz. Bilim adamı incelediği varlık alanının gerçekliğinden şüphe etmeyi aklına getirmediği halde, filozof, neyin görüntü, neyin töz, neyin ilinek, neyin kalıcı, neyin gelip geçici olduğu yönündeki temel kuşkuculuğundan hareketle, *bilim adamının konusunu oluşturan bir varlığın gerçekten var olup olmadığını bile* bir sorun olarak ortaya koyabilir. Bilim adamı kendi alanında doğru olduğunu tahkik edebileceği bir sonuca götüren araştırma yönteminin üzerinde akıl yürütmeyi düşünmeyeceği halde filozof, hem "*doğru*"nun, hem "*tahkik*"in, hem de "*yöntem*"in ne *olduklarını soruşturma konusu* yapabilir. Bu açıdan felsefenin bütün insan etkinlikleri arasında sözcüğün en kesin anlamında mutlak olarak *özgür* bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Filozofun bu eleştiri ve kuşkuculuğu bir başka önemli yanı ile birlikte ortaya çıkar veya onun sonucudur: Bu, her filozofun, düşünülebilecek en büyük ölçüde entellektüel anlamda *bireyci* oluşudur. Her filozof gerek kendisinden önceki, gerekse kendi çağındaki insanların kendi alanına giren bütün konulardaki bilgi, deney ve birikimlerini *kendi payına yeniden yaşamak* ister. İçinde bulunduğu toplumdan aldığı her bilgi, deney ve birikimi sorgudan geçirir, yoklar, analiz eder, sonra kullan-

mak ve işlemek üzere kabul veya reddeder. Filozofun bu anlamdaki bireyciliğine en iyi örnek olarak Descartes'ın ünlü "yöntemsel şüphe"si verilebilir.

Ancak yine Descartes örneğinin çok güzel bir biçimde gösterdiği üzere filozofun bu kuşkuculuğu, eleştiriciliği, bireyciliği hemen her zaman onun nihai amacı değildir; bu analiz sonucunda *ayakta kalabilen unsurlarla evreni yeniden kurmaya başlama çalışmasının* bir hareket noktası, bir amacıdır. Varılan sentez, yeniden kurulan ve bir birlik ve bütünlüğe kavuşturulan, yeniden yorumlanan, anlamlandırılan ve değer kazandırılan dünya ise, çoğu kez bir sanat eseri manzarası da gösterir. Plotinos, Hegel, Marx gibi büyük filozofların sistemleri *aynı zamanda insana estetik bir haz da veren* bir senfoni, bir mimari yapıt görüntüsündedirler. Kurgusal düşüncenin yarattığı en büyük sentezler olarak felsefe sistemlerinden çoğu, bu niteliği ile aynı zamanda insan zihninin yarattığı en etkileyici sanatsal başarılar arasında sayılabilir. O halde *en iyi örneklerinde büyük filozoflar, aynı zamanda eleştirisel kavrayışa, doğal dindarlığa, şiirsel hayal gücüne* sahip insanlardır.

Bütün bu söylediklerimizi özetleyecek olursak felsefe, bir etkinlik olarak kuşkucu, eleştirici ve bireyci bir bilgi edinme etkinliğidir. Bir amaç olarak hiç olmazsa büyük temsilcilerinin çoğunda, insan hayatının ve insanın evrendeki yerinin ne olduğunu bilmek ve bu bilgiye dayanarak insanın davranışlarını dayandırabileceği ilkeleri sağlamak, ona neyi umut edebileceğini göstermek ve böylece tüm varlığına bir anlam kazandırmak suretiyle onu mutlu etmeye çalışmak yönünde bilgece bir çabadır. O, bu amacına, evrene ilişkin genel ilke ve yasalar ortaya koymak yoluyla erişmeye çalışır. Bunun için analiz ve sentezler yapar, soyutlamalar ve kavramlar kullanır ve kendini akla dayanan bir düşünceler dizisi, bilinçli bir "reflexion"lar bütünü olarak "haklı çıkarma"ya çalışır.

Yukarıda ana konularını, belli başlı sorunlarını ve gösterdikleri çeşitli yönleri tarihsel gelişmeleri içinde özetlemeye çalıştığımız üç hareket, bu özellikleri acaba hangi ölçüde içlerinde taşımaktadırlar? "Yunan

tarzındaki felsefe" hareketinden başlayalım: Onun *insan, evren ve Tanrı hakkında, kısaca tüm gerçeklik hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara varmak isteyen bir hareket olduğu açıktır. O, İslâm'da tek tek bilimlerin çalışma ve amaçlarından bağımsız olarak, Tanrı da içinde olmak üzere tüm varlığı birlik ve bütünlüğü içinde, en genel kategorilerinde kavramak ister. Bunun için bir varlık kuramı, bir bilgi kuramı, bir ahlâk ve siyaset kuramı geliştirir. Bunu yaparken de kendisinden önceki ve kendi çağının bilgi, deney ve birikimlerine dayanır ve yine kendini akılsal, bilinçli düşüncenin yöntem ve kurallarına başvuran bir entellektüel hareket olarak ortaya koyar.* Gerçi onun hareket noktasında felsefenin kuşkucu ve eleştirici tavrına pek uymayan bir durumun var olduğu söylenebilir. Bununla onun, Platon-Aristotelesçi felsefenin sonuçlarını tartışılmaz bir hakikatler bütünü olarak bir tür "dogma" gibi ele alma olayını kastediyoruz. Hatta bundan hareket edilerek İslâm'da "felâsife"nin felsefenin ne olduğunu anlama tarzlarında ta başlangıçta bir "yanlış anlama"nın bulunduğu söylenebilir. Nitekim bu özellik daha sonraki felsefe tarihçileri tarafından onlara yöneltilen eleştirilerin ana kaynağını oluşturmaktadır. Bu cümleden olmak üzere "felâsife"nin kendilerine intikal etmiş olduğu biçiminde Antik çağ felsefesinin sonuçlarını bir tür "din" olarak kabul ettikleri; Platon ve Aristoteles'i "kölece" izledikleri ileri sürülmüş, bunun bir sonucu olarak da onların özgün ve yaratıcı bir felsefe olayını yaratamadıkları; Antik çağ felsefesine önemli katkıda bulunamadıkları, yaptıkları şeyin sadece Yunan felsefesinin tezlerini tekrarlamak veya onları birbirleriyle yüzeysel bir biçimde birleştirmekten ibaret olduğu söylenmiştir. Bu görüşler belli bir ölçüde doğru olmakla birlikte bazı açılardan düzeltilmeyi gerektirmektedir.

Önce Fârâbî, İbni Rüşt gibi düşünürlerin, Platon veya Aristoteles'in görüşlerini bir "din" gibi kabul ettikleri iddiası temelde haksız görünmektedir. Çünkü onların bu filozofların görüşlerini kabul etmeleri, onları birer "peygamber" gibi, görüşlerini de yanılmaz doğrular olarak birer "dogma" gibi ele almalarından ileri gelmemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi artık bizim yanlış olduğunu tarihsel deneyle-

rimizden ötürü bildiğimiz "felsefe" hakkındaki belli bir anlayıştan, bir bilim niteliğinde olduğuna inandıkları felsefe anlayışlarından ileri gelmektedir. Onlara göre ortada nasıl tek bir geometri varsa ve bu geometrinin önermeleri nasıl tartışılmaz doğrular içeriyorsa aynı şekilde ortada tek bir metafizik, tek bir teoloji, tek bir siyaset vardır. Nasıl geometri Euklides tarafından en son ve en mükemmel biçimini almasından önce bir gelişme dönemi geçirmişse, felsefe de daha önceki filozoflar tarafından çeşitli yanlış yollara saptırıldıktan sonra Platon ve Aristoteles'te en son ve mükemmel şeklini almıştır.Yine daha önce söylediğimiz gibi aslında Aristoteles'e ait olmadığı halde ona mal edilen bazı eserler de onlara, Platon ve Aristoteles gibi en büyük iki bilgin ve filozofun aynı doğruyu ifade etmekte birleştiği görüşünü kuvvetle telkin etmiştir. Nihayet bu Aristoteles-Platoncu felsefenin Peygamber'in getirmiş olduğu mesajla temel kaygı ve ilgilerinde buluşması ve uyuşması, daha doğrusu onların böyle bir uyuşmaya olan inançları, felâsifenin, bu felsefenin değişmeyen, tek ve aynı gerçeğin "upuygun" bir ifadesi olduğu görüşlerini berkitmiştir. O halde onların Platon-Aristotelesçi felsefeye olan bağlılıkları, körükörüne bir otoriteye bağlanma, bir dogmaya inanma biçiminde bir bağlılık değildir. Akla, evrensel akla, evrensel aklın evrensel doğrusuna olan bir bağlılıktır. O halde filozofu karakterize eden kuşkucu, eleştirici tavrın burada mevcut olmadığı görüşü pek doğru değildir. Kaldı ki bu bağlılık onları, bu filozofları yapmış olduklarını gördüklerine inandıkları bazı yanlışlarında eleştirmelerine, onların bazı tezlerini değiştirme veya geliştirme yönünde çaba harcamalarına engel de olmamıştır. Sonra, temelde aynı bir modelden hareket etmekle birlikte onların, kendi aralarında da her konuda aynı görüşleri savunan kimseler olmadıklarına da işaret etmiştik.

Nihayet "felâsife"nin evrensel felsefenin gelişmesinde önemli bir anı temsil etmediği, onların tüm işinin Antik felsefenin mirasını Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu; felsefenin önemli hiçbir alanında veya sorununda özgün görüşler ortaya atmadıkları ve özgün buluşlarda

bulunmadıkları iddiasının da doğru olmadığını kesinlikle ileri sürebiliriz. Burada ayrıntısına girmemizin mümkün olamayacağının kolaylıkla anlaşılacağı ve ayrıca girmek de istediğimiz bu konu ile ilgili olarak yine de birkaç örnek vermemiz gerekirse, Fârâbî'nin "öz" ve "varlık"ı (existence) birbirinde ayıran; "varlık"ı "öz"ün bir niteliği olarak görmeyen ve ilerde Kant tarafından bir başka bağlam içinde tekrarlanacak olan ünlü görüşünü; İbni Sinâ'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere sırf Tanrı kavramının analizine dayanan ve ilerde St. Anselmus, Descartes ve Spinoza tarafından tekrarlanacak ve "ontolojik kanıt" diye adlandırılacak ünlü kanıtın ilk örneği olan Tanrı kanıtlamasını; yine İbni Sinâ'nın, ruhun maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim bir töz olduğu görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı ve ilerde Descartes'ın kelimesi kelimesine tekrarlayarak aynı amaç için kullanacağı "uçan adam" kanıtı diye adlandırılan ünlü kanıtlamasını; yine Fârâbî'nin, "pozitif din"le felsefe arasında bir uzlaşma sağlamak üzere geliştirdiği ve "elit-halk" ayrımına dayanan, pozitif dini halkın anlayış düzeyine uyarlanmış bir felsefe; felsefeyi de, tanrısal gerçeğin doğrudan ve entellektüel ifadesi olarak din diye ortaya koyan ve yine XVII. yüzyılda Spinoza tarafından kelimesi kelimesine benimsenecek ünlü kuramını, İslâm'da "Yunan tarzındaki felsefe"nin evrensel felsefeye kattığı anıtsal başarılar arasında zikredebiliriz.

Kelâma gelelim: Kelâm, gerek hareket noktası, gerekse hedefi veya ereği bakımından felsefeye yabancı, hatta aykırı bir tutumu temsil eder gibi görünmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi o, İslâm'ın inançla ilgili öğelerini konu olarak almakta ve onları rakip her türlü teoloji veya öğretiye karşı savunma amacını gütmektedir. Bunun ise, felsefenin özgür ve eleştirici tutumuna; evreni bizzat kendisi bakımından bilme, gerçeği Aristoteles'in deyimi ile "hasbî", yani arkasında bir çıkar duygusu taşımayan bir tavırla tanıma amacına hayli aykırı bir yaklaşımı temsil ettiği görülmektedir. Nitekim bu nitelikleri bakımından Kelâm, Fârâbî, İbni Rüşt gibi filozofların sürekli eleştirisine hedef olmuştur. Ünlü Yahudi filozofu Maymonides, filozofların Kelâma yönelttikleri

bu eleştiriyi özellikle Eş'arici doğa felsefesi ile ilgili olarak çok çarpıcı bir biçimde dile getirir: Ona göre filozoflar varlığa tarafsız, nesnel ve özgür bir biçimde yaklaşarak onun ne biçimde olduğunu bilmek isteyen insanlardır. Oysa Kelâmcılar felsefeye tamamen ters düşen bir tutumla evrenin ne biçimde olduğu ile değil, ne biçimde olması gerektiği ile uğraşan insanlardır. Çünkü onlar başlangıçta ortaya konmuş birtakım (dinsel) ilkeleri hareket noktası olarak alırlar, sonra bu (dinsel) ilkelerin doğru olmaları için evrenin ne şekilde olması gerektiğini incelerler.

Kelâma, Maymonides ve diğer benzeri filozoflar tarafından yöneltilen bu eleştiri, çok ciddi bir eleştiri olmakla birlikte acaba onu, yani Kelâmı felsefi bir hareket olarak nitelendirmemizi imkânsız kılacak nitelikte midir? Başka deyişle, gerek Kelâmın tarihsel, somut gelişmesinde gösterdiği bazı önemli özelliklerinde, gerekse felsefenin bizzat kendisinde taşıdığı bazı ayırt edici niteliklerinde bu eleştiriyi tam olarak ortadan kaldırmasa da hafifletebilecek, böylece Kelâmı da felsefi bir hareket olarak değerlendirmemizi mümkün kılacak bazı unsurlar yok mudur?

Önce daha önce üzerinde durduğumuz bir noktaya tekrar işaret etmekle başlayalım: Bu, İslâm'da Tanrı'nın varlığı, tekliği, evreni yaratması gibi, üzerinde tartışma götürmez bazı inanç öğeleri dışında herkesin itiraz kabul etmez bir biçimde inanmakla yükümlü tutulabileceği kesin, belirli dogmaların olmadığı olgusudur. İkinci olarak hatırlatmamız gereken şey, yine yukarıda kendisine temas ettiğimiz, İslâm'da bu tür inanç öğeleri ile ilgili olarak "doğru görüş"ün ne olduğunu belirleme yetkisine sahip Papalık, Konsiller, Kilise gibi resmi, yani şer'i kurumların olmayışıdır. *Bu iki tarihsel olgu, kendisinden hareket edilecek "pozitif inanç"ların veya "dogma"ların neler olduğu sorununun pratik olarak havada kalmasına yol açmaktadır.* Nitekim daha önce bir örneğini verdiğimiz üzere insanın seçme özgürlüğü ile tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununda, çeşitli Kelâm okulları birbirlerinden ayrı görüşler ileri sürebilmiş oldukları gibi, Tanrı'nın özü ve sıfatları gibi en tartışma götürmez bir konu olarak düşünülmesi mümkün olan bir konuda bile yine

çeşitli Kelâm okulları birbirine zıt görüşleri rahatça ortaya atabilmişlerdir. Örneğin bir grup, Tanrı'yı tamamen tinsel bir varlık olarak ele aldığı halde bir başka grup, O'nun tamamen maddi bir varlık olduğunu söyleyebilmiştir. Aynı farklı yaklaşımlar Tanrı'nın sıfatları, Kur'an'ın yapısı, Peygamberliğin özü ve anlamı gibi en dikenli sorunlarda da kendini rahatça gösterebilmiştir. O halde, ortada bir kendisinden hareket edilen inançlar bütünü olduğu kabul edilse ve bu inançlardan kalkıldığı iddiası doğru olsa bile bu inançlar, çoğu durumda, her akıl sahibi Müslümanın kendi aklına, kişisel düşüncesine göre anladığı veya anlamasının mümkün olduğu inançlardır. Bu arada Mu'tezile ile Eş'ari tarafından Tanrı'nın özü ve evrenle ilişkileri üzerinde birbirinden ne kadar farklı iki modelin yaratılmış olduğunu hatırlamamız gerekir.

Buna bir itiraz olarak ortada herkesin aynı şekilde anlamadığı, üzerinde uyuşulan, belli, resmi bir inançlar kitlesi mevcut olmasa bile, her Kelâmcının *kendi hesabına, kendisi için belli* birtakım dogmalardan hareket ettiği, dolayısıyla varlığa doğrudan ve tarafsız bir biçimde yaklaşmayıp bir doğru olduğunu kabul ettiği ilkelerden hareketle, onların doğruluğunu kanıtlamak üzere yanaştığı söylenebilir ve bunun, bir birey olarak Kelâmcının durumunda konumuz açısından fazla bir değişiklik meydana getirmediği üzerinde ısrar edilebilir. Ancak burada da Kelâmcı ile felsefecinin durumları daha ciddi bir analizden geçirilirse arada çok önemli farklılığın olmadığı savunulabilir.

Yukarıda felsefenin ne olduğunu belirleme çabalarımızda bilimin, doğrudan doğruya varlığa yanaşıp onun hakkında bize bilgi veren bir etkinlik olmasına karşılık, felsefenin çoğu kez, doğrudan doğruya varlığın bilgisi olmayıp, varlık hakkında çeşitli yollarla elde edilen bilgi, deney ve birikim üzerinde çalışan, onların analiz ve değerlendirmelerini yapan ve bu çalışmalar sonucunda kendi payına bütün bu malzemeyi kuramsal bir sistem içinde bir evren modeline dönüştüren bir etkinlik olduğunu söylemiş, bu bakımdan onun varlığın birinci dereceden bir bilgisi olmaktan çok, ikinci dereceden bir bilgisi olduğuna

dikkat çekmiştik. Bununla söylemek istediğimiz, birçok temsilcisinin aksini iddia etmelerine karşılık, felsefenin, *gerçek anlamda ne bir deney, ne bir bilgi yaratmadığı, ancak toplumundan aldığı deney ve bilgileri hareket noktası olarak alarak dünyayı yeniden kurduğu idi.* Claude Bernard'ın, "felsefenin hiçbir şey öğretmediği, filozofların yeryüzüne kendilerine ait en küçük bir hakikati sokamadıkları, onların sadece başkalarının yaptıkları şey üzerine düşündükleri"ni söylerken belirtmek istediği bu noktadır. Bizim de bununla söylemek istediğimiz, her filozofun içinde yaşadığı toplumdan, ait olduğu sınıfından devraldığı belli bir görüşü, bir ideolojiyi hakim kılmak üzere bilinçli bir tarafgir çaba içinde olduğu değildir. Her insan gibi, en yüksek türden bir entellektüel etkinlik içinde bulunan filozof için de böyle bir amaç bilinçli veya bilinçsiz olarak her zaman için mevcut olmakla birlikte asıl söylemek istediğimiz, *filozofun, filozof olarak, üzerinde düşüneceği malzemeyi yaratmadığıdır.* Bununla, filozofun toplumunda hazır bulduğu entellektüel malzemeyi analiz, yorumlama, değerlendirme ve bir dünya görüşü olarak yeniden kurma çabaları sonunda ortaya çıkan *ürünün yeniden topluma dönerek onun bilimsel, kültürel, toplumsal, hatta siyasal gelişimi üzerinde belli ölçüde değiştirici, yöneltici bir etkide bulunabileceği gerçeğini de* inkâr etmek istemiyoruz. Bizim söylemek istediğimiz şey, *filozofun ta en baştan başlarken veya başladığını zannederken bile baştan başlamadığı, boşluktan hareket etmediği, işleyeceği malzeme yanında çoğu kez bu malzemeyi ne tür bir model içinde işlemesi gerektiğine ilişkin birtakım işaretleri de önünde hazır bulduğudur.* Yeniçağlarda bu malzemeyi daha çok bilim vermiş, daha yakın zamanlarda ise ona teknoloji, endüstrinin sonuçları, sosyal ve siyasal hareketler ve deneyler eklenmiştir. Orta Çağda ise bu malzeme, özellikle din tarafından sağlanmıştır. O halde Kelâmcının hareket noktasını, çalışma malzemesini dinin getirmiş olduğu birtakım bilgi ve deneylerin veya dinsel doğruların, dinsel deneylerin oluşturmuş olması, bu malzemeyi nasıl işlediği ve işleme tarzının özelliği göz önüne alınmadan onu felsefenin dışına atmak için yeterli bir ölçüt sağlayamaz.

Böylece üçüncü bir noktaya, Kelâmın felsefe ile ilişkileri sorunu tartışılırken göz önüne alınması gerektiğini düşündüğümüz en önemli noktaya geliyoruz: Felsefenin yapısını araştırırken üzerinde durduğumuz önemli bir konu, onun *yönteminin özelliği ile* ilgiliydi. Felsefe ile dini birbiriyle karşılaştırırken, felsefenin ileri sürdüğü önermelerinde, dinden farklı olarak kendisini akla dayanan bir düşünceler dizisi olarak ortaya koyduğunu söyledik. Bugün bilimi nasıl *ele aldığı konular veya ulaştığı sonuçlardan çok bu konuları ele alma yöntemi, yani bilimsel denen yöntemle tanımlamaya* çalışmanın en doğru yol olduğu görülüyorsa, felsefeyi de ele aldığı konu veya sorunlar ve ulaştığı (veya çoğunlukla ulaşmadığı) sonuçlardan çok bu konu ve sorunları ne biçimde ele aldığı noktasından hareketle belirlemeye çalışmanın en geçerli yol olduğu anlaşılmaktadır. Kant, *felsefenin değil felsefe yapmanın öğretilebilir* ve önemli olduğunu söylerken her halde bu noktaya işaret etmekteydi. Yine Kant'ın tanımı ile felsefe, "kendi kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilen bir düşünce etkinliği"dir. O halde böyle bir düşünce etkinliğini saf bir biçimde temsil ettiğini gördüğümüz her hareketi, *konusu ve amacı ne olursa olsun*, temelde bir felsefi hareket olarak görmek, en doğru yol gibi görünmektedir. İşte konuya bu açıdan yaklaşırsak Kelâmın konusu ile ilgili eleştiriler yanında onun amacı ile ilgili olarak öne sürülen itirazları da nasıl bir model içinde karşılamaya çalışacağımız önceden kestirilebilir: Kelâmın yapmaya çalıştığı şeyin esas itibariyle bir "apoloji" (savunu) olduğu açıktır; ancak önemli olan, bu apoloji"yi başarabilmek için izlediği yöntemdir. Etienne Gilson'un Orta Çağ Hristiyan felsefesini, yani imanın hizmetine koşulan, teolojinin hizmetçisi olan felsefeyi savunmak üzere üzerinde ısrarla durduğu ve onun yöntemiyle ilintili bu özellik, Kelâm için de aynı ölçüde geçerlidir. Kelâm, İslâm'ın inanç öğelerini akıl planında, aklın talepleri içinde, akla dayanan nedenlerle savunmak isteyen bir hareket olmuştur. Nasıl iyi bir hizmetçi, efendisinin her istediğini yerine getiren bir insan olmaktan çok, hizmetçilik sanatının kurallarını yerine getirmek isteyen bir insansa, Orta Çağ'da dinin hizmetine koşulmuş olan *akıl da*,

dini savunma amacı içinde aslında kendi kendini savunmuş, koşulduğu veya kendisini koştuğu amaç ve işlev ne olursa olsun, kendi talep ve mantığı içinde kendi kurallarına göre işlemiştir. İşte Kelâmı da, bu en önemli niteliğinde, *kendisini akla dayanan nedenlerle haklı çıkarmak isteyen spekülatif bir hareket olması niteliğinde*, felsefi bir hareket olarak kabul etmemek için hiçbir ciddi neden yoktur.

Kaldı ki buna, Kelâmın Gazâli-sonrası aldığı yön içinde gösterdiği, salt bir İslâm dogmalarını savunma çabası olarak nitelendirilemeyecek bazı özelliklerini de eklememiz gerekir. Daha önce de işaret edildiği gibi bu dönemde Kelâm, dogmatikle hiç ilgisi olmayan, daha önceleri "pure" (katışıksız) filozoflar, yani "Yunan tarzındaki filozoflar" tarafından ele alınan birçok sorunun tartışılmasını da bünyesine ithal etmiştir. Bu sorunlar üzerinde yapılan tartışmaları, "tefekkür" çalışmalarını, felsefenin kendisinin adı altında zikretmeyip nereye yerleştirebiliriz?

Tasavvufa gelelim: Onun felsefi açıdan değerlendirilmesinde ilkin, tarihsel gelişiminde gösterdiği iki biçiminin, yani başlangıç döneminde gösterdiği salt pratik, salt ahlâk, salt bir özel yaşama tarzı olarak tasavvufla, özellikle XIII-XIV. yüzyıllardan itibaren gösterdiği bir tarikat, dergâh, tekke, vs. olarak tasavvufun, ilgi alanımız dışında olduğunu belirtmemiz gerekir. Bizi ilgilendiren, İbni Haldun'un "tasavvufun felsefeleşmesi" deyimiyle adlandırdığı dönemindeki biçimi ile tasavvuftur.

Bu açıdan da onun başlıca iki özelliğiyle, felsefece bir hareket niteliğini taşıdığını düşünüyoruz. Bunlardan birincisiyle, bu dönemdeki tasavvufçuların *gerçeğe yaklaşımla ilgili tutumlarını*, ikincisi ile *gerçeğin bilgisini elde etme yönünde izledikleri yöntemin özelliğini* kastediyoruz.

Birincisi noktada Sühreverdi, İbni Arabi gibi tasavvufçular, S. Hilâv'ın çok güzel bir biçimde belirttiği gibi, "tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikati arayışını ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürmeleri" ile, felsefenin özüne uygun düşen bir davranışı veya tutumu sergilemektedirler. Onların, bu açıdan Kelâmcılarınki ile karşılaştırılırsa çok daha filozofça bir tutumu temsil ettiklerini kabul etmek zo-

rundayız. Üstelik İslâm'ın artık başlangıçtaki yumuşaklığını ve hoşgörüsünü kaybederek sertleştiği, ehli sünnet görüşünün artık kesin bir hakimiyet kazanıp tavır ve tezlerini sertleştirdiği, felâsifenin gözden düşüp her türlü akılcı, eleştirici, bağımsız bilgi edinme ve yaşama çabalarının kötü gözle görülmeye başlandığı bir dönemde ortaya çıkmalarına rağmen dünyayı, Tanrıyı, tek bir kelime ile "Gerçek"i, insan hayatına anlamını verecek, kendisine uygun olarak erdemlice yaşanabilecek "Hakikat"i özgürce araştırma yönünde birey insanın hakkını ısrarla savunmaları, bu tutumlarını daha kahramanca, kaderlerini ise Sokrates'in, Giordano Bruno'nun, Spinoza'nın kaderleri gibi daha trajik kılmaktadır. Nitekim onlar bu tutumlarının bedelini Mansur al-Hallac ve Sühreverdi'nin şahsında hayatları ile ödeyecekler; İbni Arabi ise aynı acı sondan kıl payı ile kurtulacaktır.

İkinci noktada bu tasavvufçular, konularını ele alma, işleme, önermelerini ileri sürme yöntemlerinde de, felsefe içinde zikredilebilecek bir yönteme başvurmaktadırlar. Bu yöntem her zaman tekrarladığımız gibi "kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilen bir düşünce" yöntemidir.

Burada bize karşı çıkılabilir ve genel olarak tasavvufun akla, akıl yürütmelere, "nazarî" düşünceye karşı olan tavrı; aklın yerine "kalb"i, bilginin yerine "zevk"i, sözün (kâl) yerine "hâl"i koyma yönündeki arzusu, "kalbi beyazlatmak, kağıdı karalamaktan iyidir" türünden sözleri, birçok temsilcilerinde açıkça görülen felsefe düşmanlığı vb. hatırlatılabilir ve bütün bunların felsefeye ne ölçüde uygun düşen bir yöntemin sonucu olarak ortaya çıktığı sorulabilir.

Ancak burada da ikili bir ayrım yapmak gerekir: Bir defa bu akıl ve felsefe, akıl yürütme ve "nazar" düşmanlığı tasavvufun tüm dönemleri ve tüm temsilcileri için geçerli değildir. İkinci olarak Sühreverdi, İbni Arabi gibi bizi asıl ilgilendiren temsilcilerinde, bu akıl ve nazar düşmanlığı çok özel bir nitelikle karşımıza çıkmaktadır.

Önce birinci nokta üzerinde duralım: Gerçekten de, örneğin bir Sühreverdi, tasavvufu salt hâl, zevk, vecd olayı olarak ele almadığı gibi

bir blok olarak da felsefeye karşı çıkmaz. O, Aristotelesçi türden bir felsefeye ve kendisini Aristotelesçi bilgi kuramında gösterdiği biçiminde akla veya aklın kullanımına karşı çıkar. Kısaca o bugün analitik, diskürsif dediğimiz akla ve böyle bir akla dayanan felsefeye karşı çıkar. Aynı durum aşağı yukarı İbni Arabi için de geçerlidir.

İkinci olarak bu karşı çıkışın özel niteliği üzerinde özenle durmak gerekir: Felsefe tarihinde akla, akıl yürütmeye karşı çıkan çeşitli filozoflar vardır ki onlar bu karşı çıkışlarında, son çözümde, yine akılsal olarak haklı çıkarmaya çalıştıkları bazı nedenlere dayandıkları içindir ki filozof olarak adlandırılmakta devam ederler. Bunların en son ünlü örneği Bergson'dur. Bergson her biri birer soyut simge olan kavramlarla çalışan aklın, gerçeğin canlı, hareketli, somut, bireysel yapısını kavramakta yetersiz olduğunu ileri sürerek onun yerine "sezgi" dediği ve insanda var olduğunu iddia ettiği bir yetiyi geçirmeye çalışır. Ona göre bu yeti, dil ve kavramlar aracılığıyla gerçeğe, dıştan değil, içten nüfuz etmeyi sağlayan; onu canlılığı ve bütünlüğü içinde yakalamayı mümkün kılan bir yetidir. Böylece Bergson, salt, kuru, analitik, diskürsif aklın yerine bu sezgiyi; bilimin yerine, bu sezgi ile çalıştığını iddia ettiği metafiziği koymaya çalışır.

Şimdi bilimlere, akla, akıl yürütmeye karşı yönelttiği bu eleştirilere rağmen Bergson'u neden büyük bir filozof ve Bergsonculuğu bir felsefe olarak kabul ediyorsak, aynı şeyden ötürü, aralarındaki tüm ayrılıklar mahfuz kalmak şartıyla, bu sözünü ettiğimiz tasavvufçuları da birer filozof olarak kabul edebiliriz. Bergson dile, kavramlara, akıl yürütmelere, analitik akla karşı yönelttiği bu eleştiriyi yine dile, kavramlara akıl yürütmelere dayanarak yaptığı ve onu son çözümde yine akıl planında "meşrulaştırabildiği" için filozoftur. İşte aynı durum, bu tasavvufçular için de söz konusudur. Çünkü onlar da varlık hakkında belli bir anlayışlarına dayanarak, kendisini Aristotelesçi bilgi kuramında ortaya koyan akla ve onun kullanımına karşı çıkmaktadırlar. Onun yerine mistik, ama yine entellektüel bir sezgiyi koymak istemektedirler. O halde bu karşı çıkış, mutlak bir karşı çıkış değildir, kendisini akılsallık pla-

nında haklı çıkarmaya çalışan bir düşünceler dizisinden hareketle oluşturulan bir karşı çıkıştır.

O halde başta sorduğumuz soruya cevap olarak yaptığımız araştırmada vardığımız sonucu özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz: Evet, Orta Çağda İslâm dünyasında, yüksek düzeyde bir "felsefe" hareketi vardır. O, özellikle yukarıda temas ettiğimiz alanlar ve bu alan'larda çalışmalar yapan kimseler tarafından temsil edilir ve yine o, gerek özel olarak İslâm uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak, gerekse Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içinde önemli bir yer tutar.

İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCE NASIL KÖTÜRÜMLEŞTİ? *

Roger ARNALDEZ

İslâm uygarlığının bütününü etkileyen gerileme (dècadence) başlangıçlarının tek kelime ile "tarihsel" olarak adlandırılabilecek ve etkisi düşünsel ve sanatsal etkenliğin bütün alanlarında kendisini duyuran genel nedenleri olmuştur. Bazen her şeyi açıklamaya yeterli olabilen bu nedenler gene de dışsal olarak kalırlar ve bizzat kendilerinde "tayin edici" değildirler. Özellikle siyasal bir gerileme illâ kültürel bir gerilemeyi arkasından sürüklemez, bilhassa onu derhal başlatmaz. Bundan başka nasıl ki ihtiyarlık bir vücudun bütün organlarında aynı zamanda ortaya çıkmaz, onlarda birbiri arkasından, muayyen bir düzene göre sıralanan bir düşüşle kendisini gösterirse, bizi ilgilendiren bu olayda da çöküntü aniden ve bütün olarak meydana gelmemiş, (İslâm) uygarlığının bazı bileşken kuvvetleri ilk önce zayıflamış ve bunlar diğer bazılarının zayıflamalarını doğurmuş veya hızlandırmıştır. Şu halde İslâm'da felsefî düşüncenin kötürümleşmesini açıklayabilecek iki çeşit neden

---

* "İslâm tarihinde klasizm ve kültürel gerileme" konusunu tartışmak üzere 1956 yılında Bordeaux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Roger Arnaldez tarafından *"Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islâm"* adı altında sunulmuştur. Türkçe çevirisi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi'nin XXVIII. Cilt, 1-2. sayısında (1970) 231-241. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

grubu ile karşılaşıyoruz. Bunlar genel ve dışsal olan "tarihsel" nedenlerle, daha içten, belirli bir uygarlığın içinde çeşitli düşünce ve etkinlik disiplinlerinin birbirlerine bağlılıklarında aranması lâzım gelen "organik" diyebileceğimiz nedenlerdir. Burada biz bu birinci türden nedenler grubunu bir yana bırakacağız ve ancak ikinciyi ele alacağız (Bununla beraber felsefî olan önemine rağmen bu da yetmez gibi görünmektedir).

O halde biz burada İslâm'da felsefenin gerilemeye başlamasında salt olarak felsefî nedenlerin bulunup bulunmadığını araştırmayı kendimize amaç olarak almış bulunuyoruz ve bu nedenler salt olarak içsel nedenler olacaklardır. Gerçekten meselâ bir teolojik etkinliğin donuklaşmasının mantık ve metafizik araştırmalarını nasıl felce uğratabildiğini veya Yunan düşünürlerinden alınmış kavramlara dayandıktan sonra ilmî araştırmaların bu kavramları nasıl zorlayıp patlattığını, öyle ki pratikte onlardan tamamen bağımsızlaştığını ve felsefeyi bünyesinden uzaklaştırarak, onun dışında işlemsel (operatoire) bir ilim anlamında geliştiğini belirtmekle yetinemeyiz. Asıl anlamında felsefenin İslâm'da her zaman için ancak eğreti (prècaire) bir varlığa sahip olmuş olduğu ve çok erkenden, filozofların, ilimlere veya mistisizme veya her ikisine dönmek üzere ondan uzaklaşmış oldukları doğrudur. Şu halde felsefe, İslâm uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olmuştur. Spekülatif teolojiye (Kelâm) gelince, o, bazı kudretli kişilerin karşı koymalarına rağmen çok çabuk "taklid" hastalığına uğramıştır. Fakat İslâm uygarlığı tarihinde en zararlı rolü oynamış olan bu "taklid" hastalığı burada oldukça fakir ve teolojik düşünce için daima aynı bir malzeme karakteri gösteren Kur'an vahyinin dogmatik sınırlılığı ile izah edilir: Bu vahiyde temler tekrarlanmıyordu; tanrısal sırdan esen genişlik havası ile canlandırılmış değildiler -Sünni Müslümanlık için insanlara bildirilmiş tanrısal bir sır (mystére) yoktur- kavram ve teoriler skolastik bir gelenek içinde katılaşıyorlardı. Bu, Kelâmın ilginç zenginlikler ihtiva etmediğini söylemek değildir, fakat onlar felsefi olarak işlenmemişlerdir.

Felsefe ile onun kaderinin bağlı bulunduğu diğer komşu disiplinler arasındaki ilişkiler üzerinde söylenecek şeylerin doğruluğu ne olursa olsun biz daha ileri gitmeli ve İslâm düşünürlerinde felsefî etkenlik tarzının bizzat kendisinde bir kötürümleşme ilkesi, felsefe anlayışlarında en değerli çabalarını katılaştıracak ve kısırlaştıracak bir "yanlış anlama" bulunup bulunmadığını kendi kendimize sormalıyız.

Bir felsefî düşüncenin canlılığını meydana getiren şeyin problemler yaratma ve onları çözmeye kendini vermek olduğuna kimse karşı çıkamaz. Felsefî bir düşüncenin yaratma kapasitesi ve orijinalitesi, her problemde, az veya çok otomatik olarak tek ve tamamen hazır bir çözüm usûlü uygulama arzusuna boyun eğmeksizin, bu problemin hususî olarak ihtiva ettiği şeye bağlanması ölçüsünde geniştir. Bu hayat nitelikleri Platon'un -ve belirli bir ölçüde Aristoteles'in- düşüncesinin hâlâ canlı olan olağanüstü değerini sağlamışlardır. Buna benzer felsefî düşünceler karşısında bulunulduğunda, sonuçları bizzat kendilerinde almaktan ve yargılamaktan kaçınmak, onları aralıksız olarak kendilerini esinlendirmiş olan problemlerle temas halinde tutmak gerekir. Bu, onların tazeliğini ve verimliliğini korumanın tek yoludur. Fakat çok daha önemli olan bir diğer yanlışlık, böyle felsefî düşünceleri bir çeşit kendinden şey gibi tecrit ettikten sonra bir sistem olarak düzenlemeye çalışmaktır. Bir sistemin felsefî düşünceye olan durumu, ilmî bir teorinin kanunları araştırmaya olan durumu gibidir; (yani) faydası, bulunulan durumu tesbit etmesinde ve böylece yeni problemler yaratarak düşünceyi harekete geçirmesindedir. Fakat onun rolü burada durur. Bundan dolayı bir sisteme nihai bir değer vermek, tavırları sertleştirmek, bakışı katılaştırmak, çabayı kötürümleştirmekten başka bir şeye muktedir olmayan sistematik zihniyete düşmek demektir.

Platoncu bir sistem yoktur ve hiç bir şey Akademie'nin kurucusunun yumuşak ve nüanslı yönteminden, şartlara (circonstance) bağlı çözümlerinden daha az sistematik değildir. *Logos*'un dilinden bahsettiği zamanlar dahi Platon'un genellemeleri daima sınırlı, incelediği konunun mahiyeti ile ölçülüdür. *Muthos*'un (efsanenin) dilinden bahsettiği

zaman ne demeli? Platon'a göre eğer "efsane" (mythe) filozoflar tarafından kabul edilmeli ise, bu, dar olarak bir "işaret" olma fonksiyonu bakımından olmalıdır. Bir işaret ise, somut olan kadar soyut olanı da içerebilen bir sembol değildir, somut olarak göstermeye yarayan bir "belirti"dir (indice). Bundan dolayı sembol geneli temsil edebilir ama işaret ancak özel olana yönelir. Bu yüzden Platoncu efsaneler genelleştirilebilir bir değere sahip değildirler; onlar ancak kendilerini esinlendirmiş olan ve aydınlatmaya çalıştıkları özel bütün içinde bir anlam ifade ederler. Platoncu eleştirinin sonuçlarının bütününü en iyi bir tarzda özetler gibi görünen diyalog, yani *Timaios* diyaloğu, bizzat Platon tarafından, sanki o, canlı bir düşünceyi efsaneler biçimi altından başka bir tarzda sistemleştirmenin imkânsız olduğunu anlamış gibi, bir efsane olarak takdim edilir.

Fakat Platon'dan sonra gelenler sistemi aramışlardır ve bazıları efsaneleri azaltmaya çalışacak yerde onları, düşüncenin içlerinde bir salt "entite"ler dünyasında dolaşarak kaybolma tehlikesi gösterdiği engin metafizik allegoriler olarak genişletmişler, diğer bazıları ise problemlerin süreksizliği yerine mimarî, sunî ve yapma bir "teoremler" sürekliliğini koymaya çalışmışlardır. Birinciler, "sır dinleri" (religions à mystéres) ve felsefelerinin bütün muhayyel konularını ele almışlar, ikinciler ise kurdukları binalar için çeşitli okulların, özellikle Aristotelesçiliğin ve Stoacılığın malzemesini kullanmışlar ve Escalonlu Antiochus'un veya Poseidonius'un sistemleri gibi eklektizmler meydana getirmişlerdir; -Ayrıca bu iki akım bazan birbirine karışmıştır da. Yunanlıların mirascısı olarak Arap düşüncesi göz önüne alındığında birinci akımın, İslâm mistik sistemlerini, ikincisinin ise [Yunan tarzında] "felsefe"yi beslemiş olduğu görülür.

O halde İslâm felsefesinin kötürümleşmesinin nedeni, şerhçilikle kendini sınırlamış olan bir skolastik değildir; çünkü şerh, çok canlı bir düşüncenin kaynağı olabilir. Onun nedeni, daha ziyade, sisteme karşı gösterilen aşırı ilgi ve (bu arada) problemlerin gözden kaçırılmaları veya ihmal edilmeleridir. Araplar, Yunan mirasını sınıflamış ve onun envanterini çıkarmışlardır. Bu çaba onları ilimlerde ekseriya bazı

olayların yeniden teşhisini (identification) ve doğrulanmasını aramaya götürmüştür. Fakat felsefede bu yöntem hemen hemen hiç bir verime götüremezdi. İslâm filozofları, klasik Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler (aporie) hakkında hiç bir yeni şey getirmemişlerdir; onlar ne Platon'u ne Aristoteles'i devam ettirmişlerdir; çünkü bu büyük üstadların felsefî amaçlarını görmemişlerdir. Onlar sadece sunî bir tarzda, Antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi devam ettirmişlerdir. Ancak bu düşünce, incelik ve buluşlarına rağmen, ta o zamandan gerçekliğinden (authenticité) çok şey kaybetmişti. Bununla beraber canlı olarak kalmıştı; çünkü devrini anlamak istiyordu ve İslâm'dan önce putataparlar ve Hristiyanların felsefeyi kendi alanlarına çekmek için yaptıkları rekabetler, tartışmalara gerçek bir sağlamlık veriyordu. Proclos ve Jean Philoponos'unkiler gibi eserler, dinsel değerlere, farklı hayat anlayışlarına felsefî bir ifade vermek kıymetini ihtiva ediyorlardı. Onların poblemlerinin kendileri şüphesiz salt olarak felsefî değildiler; zihinleri ne basit hasbî bir merakla yanıyor, ne de sadece spekülatif cinsten bazı güçlükleri çözmek arzusu ile hareket ediyordu. Ama büyük üstadların felsefesini tarafgir (partisane) amaçlarla kullanmak için gösterdikleri bu çaba onları, kavramları, bu kavramları doğurmuş olan somut düşünceden koparılmış kendinden hakikatler olarak almamaya zorluyordu ve onlar bu kavramları hâlâ dinamik gerçekliklerinde, yani düşüncenin ortaya çıkardığı problemleri çözme kudretleri ile alıyorlardı. Böyle eserlerde kendini gösteren bu samimilik, hakikîlik (authenticitè) kalıntısı Arap felsefesinde mevcut değildir. Ancak, bazan ileri sürüldüğü gibi bu, İslâm filozoflarının "iki yüzlü" oldukları demek değildir. Bu sözünü ettiğimiz fark, daha ziyade bir yöntem meselesinden ileri gelmektedir. İslâm filozoflarında felsefenin dinle ilgili meselelere uygulanması asla iman verilerinin analizi yoluyla olmamıştır. Çünkü bir yandan Kur'an'ın dogmatizmi onları tanrısal ifadeleri vahiy blokları olarak almaya götürüyordu; öte yandan onlar felsefenin kendisini bir çeşit Kur'an, önünde eğilinmesi lâzım gelen bir hakikatler deposu olarak ele almaktaydılar. Bundan ötürü

dinsel öğretinin unsurları ile ilgili oldukları her yerde Müslüman filozofların düşünceleri konkordizmi aşmaz ve onun bütün zaaflarını gösterir. Bu düşünce ince ve ustaca olabilir, ama felsefî çıkış noktalarından (debouchès), felsefî erimden (portèe) yoksundur.

Daha dar anlamda felsefî meselelerde ise İslâm düşünürleri eskilerden hareket ederler, onları inceler ve şerh ederler. Fakat burada da onların düşüncelerini bozan şerhçi olmaları olayı değildir. Başka yerlerde, (meselâ) ilimlerde, gramerde Arap şerhçileri keşfedici (decouvreur), yaratıcı olabilmişlerdir. Buralarda onlar bir metni, bizzat kendisinde değil, göz önünde tuttukları, söz konusu ettikleri bir fiziksel veya dilsel gerçekliği tanıtabilmesi açısından anlamaya çalışmışlardır. Oysa metafizik ile ilgili şerhlerde tamamen başka türlü olmuştur; Burada onların kendilerini bağlayabilecekleri gerçeklik, duyusal bir gerçeklik değildi; o ancak düşünceye kendisini vaz eden problemlerin gerçekliği olabilirdi. Oysa İslâm filozofları da bununla ilgilenmiyorlardı. Netice olarak onlar kendi kendilerine şunu sormuyorlardı. Platon veya Aristo ne demek istemiştir? Bu soru onları bu söz konusu filozofların canlı düşüncelerini, onların soruları, şüpheleri, idealleri ile araştırmaya, belirlemeye götürecekti. Onlar şunu soruyorlardı: Platon'un veya Aristoteles'in bu metni ne demek istiyor? İlk bakışta bunu kavradıklarında yorumları "bayağı" (banal) idi; Onda bir güçlük bulduklarında ise bunu dağıtmak için ellerinde geleni yapıyorlar ve o zaman orijinaliteye erişiyorlardı. (Çünkü) çalışan bir düşünce, sunî bir tarzda olsa bile, asla kayıtsız değildir ve böylece İslâm filozofları tartışmasız olarak Orta Çağ Hristiyan filozoflarına ihmal edilemeyecek ölçüde bir fikirler malzemesi taşımışlardır. Bununla beraber bu fikirler ancak Hristiyanlık ortamında, İslâm ortamında kendilerinde eksik olan zihniyet ve dinamizmi kazanmışlardır.

Bu söylediklerimize bir örnek olarak Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin uyumları ile ilgili risalesini ele alalım: Hemen şunu söyleyelim ki bu eserin karakterlerini, meşhur *Usûlucya*'da [Aristoteles'e izafe edilen *Theologia*, Aristoteles'in *Teolojisi]* Plotinos'un bir eseri yerine Aristoteles'inkini gösteren basit malzeme

(materiel) yanlışlığına atfetmek son derece eksik olacaktır; Fârâbî'nin bu eserde *Usûlucya*'yı zikrettiği ve ispatında (argumentation) ondan faydalandığı bir gerçektir ama yalnız başına *Usûlucya*'nın Fârâbî'ye bu tezini savunma imkânı verdiği ileri sürülemez. Daha geride, derinlerde bütün olarak, Farâbî'nin karşılaştırdığı, bizzat Platon ve Aristoteles'in fikirleridir.

Bu eserde hareket noktasını sağlayan problem, dinsel dogma ile ilgilidir: Acaba dünya ezelî midir, yoksa yaratılmış mıdır? Yazarımıza göre bu nokta üzerinde Müslümanlar arasındaki tartışmaları besleyen şey, bu iki eski çağ bilgesinin farklı kanaatler ileri sürmüş oldukları inancıdır. Bu inanca göre Platon dünyanın bir Yaratıcısı olduğunu ileri sürmüş, Aristoteles ise ezelî olduğunu savunmuştur. Bu tartışmalara bir son vermek için Fârâbî, onların sadece bu tartışılan meselede değil, bütün diğerlerinde de uyum halinde olduklarını gösterme işini şöylece üzerine almaktadır: Hakikati içinde bulunduran bir tek felsefe vardır. Bu iki üstad, "bilge" diye adlandırılırlar -Fârâbî için bilgenin peygamberin benzeri olduğunu biliyoruz; -her ikisi de kendilerini temayüz ettirmek ve kişisel tercihlerini hâkim kılmak arzusu göstermeksizin şeylerin gerçekliğini incelemişlerdir. Onlar yeni şeyler ortaya atanların tutkularının, dolayısı ile yanlışlıklarının işareti olan görüş ayrılığı (ihtilâf) hastalığından korunmuşturlar. Şu halde (Fârâbî için) dinde olduğu gibi felsefede de öğretilerde farklılık olmayışı bir doğruluk işaretidir, bu paralellik tamdır ve felsefe, imanın ölçülerine göre ele alınmaktadır. "Onların kitablarını inceleyenlerin kalplerindeki tereddütü, şüpheyi dağıtmayı istediğini" söylediği zaman bizzat Fârâbî'nin tonu dinseldir: "İşte bu, insanın ele alabileceği her şeyde açıklanması en önemli olan, arzu edebileceği her şeyde açıklığa kavuşturulması en faydalı olan şeydir".

Fârâbî bu uyumu ortaya koymak için çeşitli usuller kullanır. Bazen görünürdeki karşıtlıkları, farklı görüş noktalarından aldığı fikirlere bağlayarak çözer, ama bu fikirleri problemlerin bütünü içine yerleştiremeye çalışmaz; mantık, fizik, metafizik gibi stereotip başlıklara gönde-

rir. Böylece meselâ Platon akıl ve ruha en yakın olan tözler üzerine bir değer vurgusu vuruyorsa, bu, (Fârâbî'ye göre) onun metafizikten bahsettiğinden ötürüdür. Aristoteles duyulara en yakın olan bireysel töz üzerinde ısrar ettiği zaman ise Fârâbî bunu, onun fizikten bahsetmesi ile açıklar ve böylece daha ileriye götürülmeksizin karşıtlık ortadan kaldırılmış olur. Oysa düşüncenin mantıkî talepleri ile gerçekliğin varlıksal talepleri arasındaki ilişkiler Platon ve Aristoteles'in bu düşüncelerinin tam kalbindedir. Platon ve Aristoteles'in her biri bu ilişkileri kendi tarzında görmekte ve belirlemektedir ve asıl ortaya konması, belirtilmesi gereken bu idi.

Bir başka yerde Fârâbî, Platon ve Aristoteles'te ilke ve amaçlarında bir farklılık ihtiva etmeyen yöntem farklılıklarının ortaya konabileceğine işaret eder. Bu, Platoncu bölme ile Aristotelesçi tanımlama meselesinde söz konusu olan durumdur. (Fârâbî'ye göre) Aristoteles tanımı, başlangıcından itibaren bütün bir bölmeler serisini takip etmeksizin doğrudan doğruya yakın cinsle hususî ayrımı birleştirerek oluşturur. Bu görüş sınırlı bir anlamda doğrudur ama acaba bu indirgeme ile İdealerin ontolojik dinamiğini gözden kaçırmak tehlikesi ortaya çıkmamakta mıdır? Fakat İdea kavrama indirgemek istenildiği için bu gözden kaçırmaya göz yummak gerekmektedir.

Bir başka yerde -ki burada mesele daha ciddidir- Fârâbî bazı farklılıkların üstünde durur, bazılarını ihmal eder; meselâ ruh konusunda, ruhun mahiyeti ile ilgili olarak o, tek kelime söylemez. Platon'da tam bir töz, Aristoteles'te bedenin formu olduğu için ruh konusunda bu iki filozof arasında apaçık bir karşıtlık mevcuttur. Ama Fârâbî burada ancak ruhun karakterleri, alışkanlıkları, yetileri (vertu) ile meşgul olur: Acaba bunlar Aristoteles'in inandığı gibi değişebilirler mi, yoksa Platon'un inandığı gibi değişmezler mi? Ve bu mesele üzerinde Fârâbî tam bir görececilikle (relativisme) şu sonuca varır: Nasıl ki form almış her madde, bir başka form için madde ödevi görürse, aynı şekilde her yeti, kazanılması söz konusu olan bir yeti için tabiîdir. Bu görececilik, ruhun mahiyetinin kendisini kesin bir şekilde açıklamamaya götür-

mektedir. Platon ruhun asıl vatanına dönüşünden bahsettiğinde, Fârâbî burada bir efsane dili ile kendini ifade etmekten başka bir şey görmemektedir. Platoncu efsane kendisini rahatsız ettiğinde, onu Platoncu problemlerin bütün içinde değil, Aristoteles'in dili ile yorumlamaktadır. Zaten o Platon'da efsanenin bütün cephelerini görmüş olmaktan uzaktır ve bununla ilgili olarak oluşturduğu teoride efsaneyi dilin kelimelerinin mecazî kullanımına indirgemektedir. Burada onun İslâm düşüncesinin çok derin ve canlı bir problemini görmüş olduğu gerçektir, nitekim *İdeal Devlet*'te (*Al-Madîna al-Fâzıla*) bundan bahsetmektedir; ancak bunu derinliğine işlememekte ve hukukçuların, gramercilerin, kelâmcıların bu konudaki analizlerinden çok beride kalmaktadır.

Bundan sonra en önemli farklılık noktaları gelmektedir: Ruhta bulunan ilim meselesinde Fârâbî Platoncu hatırlama (rèminiscence) kavramını her türlü orijinal içeriğinden boşaltmaktadır ve onu şu genel ilkeye indirgemektedir: Her bilgi, bir önceki bilgiden çıkar. Fakat dahası var: Farâbî bundan mutlak olarak ilk, doğuştan fikirlerin varlığına geçeceği yerde şöylece yine göreciliğini araya sokuşturmaktadır: Bir bilgi, ancak kendisinden çıkan bir diğerine göre ilktir. İlke denen şey, herhangi bir üzerinde düşünülmüş amaç ve araştırma olmaksızın ruhta kendiliğinden oluşan, deneyden çıkarılmış bir bilgidir. Bu karakterinden ötürü onun duyulardan geldiği unutulmakta ve her zaman ruha ait olmuş olduğu sanılmaktadır. Meselâ birşeyin başka bir şeye eşit olduğu yargısı verildiğinde, deneyde, ruhta bulunan, yani ruhun daha önce kazanmış olduğu eşitliğe benzer bir eşitliğin keşfedilmesinden başka bir şey yapılmamaktadır. Oysa Platon'un gözünde bu münasebet, doğuştan fikir sayesinde şeylerdeki benzerlikle kendinden benzerlik arasında kurulmaktaydı. Burada açık olarak görülmektedir ki Platon ve Aristoteles'i birbirleriyle uyuşturmak ihtiyacı, Platonculuğu, kendisine has olan ve erimi büyük olan bir teoriden yoksun etmekle kalmamakta, aynı zamanda ve özellikle endüksiyon, a priori, bilgideki kesinlik (certitude) problemini boğmaktadır.

Burada daha da önemli olanı şudur: Aristotelesçiliğin lehine yapılan bu indirgeme, bilginin şartlarının bir analizinden çıkmaktadır: Sadece basit olarak, en ufak bir eleştiride bulunmaksızın Platon ve Aristoteles'ten sonra gelenlerin üzerinde çok düşünülmüş bir eserleri olan bir indirgemeyi kullanmakta ve uygulamaktadır. Eski Stoalılarda cisimsel olmayan varlıklar üzerinde yaptığı incelemelerde Emile Brèhier, Ön-Yeni Platoncular (Vorneuplatoniker) diye adlandırdığı düşünürler üzerindeki eserinde Willy Theiler ve çok yakınlarda Hermetizm üzerinde yaptığı çalışmalarda P. Festugiére hangi düşünce hareketi ile, eski çağın felsefî okullarının içinde birbirleriyle buluştukları bir eklektizmin bünyesinde, Platoncu İdea'nın Stoacı "Ennoia"ya eğildiğine, dönüştüğüne işaret etmişlerdir. İmdi "Ennoia", ruhta olan İdea'nın, Fârâbî'nin burada bahsettiği şeyin ta kendisidir. Eklektizme karşı acımasız olunabilir; bununla beraber eğer hakiki bir düşünce ve analiz ürünü ise eklektizm meşrudur. Burada ise sadece önceden hazırlanmış bir eklektik karışımdan yapılmış bir düşünce "şerbeti" karşısında bunuyoruz.

Bu risâlede daha sonra âlemin başlangıcı meselesi gelmektedir: Buna göre, Aristoteles'e göre âlemin zamansal bir başlangıcı olmadığına inanılmıştır. Fakat bu sadece âlemin ancak zamanda bir başlangıcı olamayacağı anlamına gelir. Çünkü göksel kürenin hareketinin ölçüsünden başka bir şey olmayan zaman, âlemden önce mevcut olamaz, yani âlemin yaratılmasından önce gelen, âlemsiz bir zaman yoktur. Bu delil eskidir ve özellikle Philon'da mevcuttur. Burada da Fârâbî'de daha hususî ve aynı zaman da daha tartışılabilir olan, onun Aristoteles'in fail nedenini hiç bir hazırlık, düzeltme yapmaksızın yaratıcı nedenle benzeştirmesidir (assimilation). Saint Thomas'ın yaratıcı eylemi, ilk hareketsiz hareket ettiricinin eylemine yaklaştırmak için ne ince analizler kullanacağını biliyoruz. Fakat bu, kavramların masif yığınında Fârâbî açıkça Aristoteles ile, daha kötüsü her zaman için ve ısrarla tanrısal yaratıcı eylemin aşkınlığı ile fail nedenin içkinliği arasında bir ayrım yapan kelâmcılarla bir karşıtlık durumuna girmektedir. Bir diğer

benzeştirmesi, yani kendisini salt ve basit olarak "çıkma, taşma" (procession) ile "yaratma"yı (creation) karıştırmaya götüren, Aristoteles'in *Usûlûcyâ'*sından çıkarılmış Plotinosçu Bir'le, fail nedeni birbirine benzeştirmesi daha da az kabul edilebilir bir durumdadır. Şüphesiz bunda felsefî düşüncenin normal şartlarını tamamen bozan, dinsel dogmanın taleplerinin kaba bir şekilde işin içine karışmasını görmek lâzımdır.

Burada bir tutarsızlığa da işaret edelim: Platoncu "hatırlama"yı yorumlamak için Fârâbî ruhtaki bilgilerin zincirlenmesinin tabiî plânı üzerinde yerleştiği halde burada, fail nedenin anlamını genişletmek için ondan kaçmaktadır. Ona göre Yaratıcıya kadar yükselmeksizin sadece bir diğerine göre ancak bir tabiat bakımından önce gelmenin varlığını tesbit etmiş olanlar, böylece görüşlerini sınırlamış olanlar Sokrates öncesi fizikçilerdir. Böylece o bilgi düzeninde söz konusu ettiği görececiliğini tabiat düzeninde başka bir açıklama vermeksizin reddetmekte ve birdenbire fail nedenin mutlak realizmini ortaya atmaktadır.

Bu aynı hareketi ile Fârâbî birdenbire Platon'u Aristoteles'e doğru çekmekten vazgeçerek, ama gitgide daha az görünen söz konusu uyumu savunmakta hâlâ devam ederek, yeniden katı bir Platoncu olmaktadır; Sanki Sokrates'in Anaksagoras'ın öğretisinden bahsettiği zamanki *Phaidon*'un hareketini kendi hesabına yeniden ele almaktadır. Burada Doğa Filozoflarına karşıt olarak bu her iki felsefe "bilge"sinde müşterek olarak mevcut olan "gayecilik" öğretisine işaret etmektedir. Fakat, ancak daha önce Eklektikler tarafından kullanılmış olan stoacı "Pronoia"dan yararlanarak, Aristoteles'in içkin gayeciliği ile Platon'un "inayet"ini özdeş kılmaya muvaffak olmaktadır.

Fârâbî daha sonra tabiat gerçeklerinin seviyesinde kalarak bir şeyin başka bir şeyden doğmamasını tasarlayamayan alelade insanlardan (hommes du commun) bahsetmektedir; Oysa Platon ve Aristoteles, ona göre, bakışlarını daha yukarıya çevirmişler ve Yaratıcıyı bulmuşlardır; Tanrı onlarla akıl ve kavrayış sahibi insanları yanlıştan kurtarmış-

tır. Demek ki bilme yetilerinde dereceler vardır ve en son dereceye erişenler Tanrı tarafından esinlendirilmiş kimselerdir; ve böylece felsefî hakikatle vahyedilmiş hakikatin buluşma noktaları da ortaya çıkmaktadır. Bu tip fikirlerin muayyen bir ölçüde, yani doğrudan doğruya ve mutlak olarak anaşılmaları şartı ile bazı Platoncu metinlerde mevcut olduğu ileri sürülebilir.

Platon'un varlığını kabul ettiği, Aristoteles'in ise reddeder göründüğü duyusal dünyadan ayrı model İdealar meselesine gelince, Fârâbî bu konuda Aristoteles ve Platon arasında bir uyum elde etmek için *Usûlûcya*'ya dayanmaktadır; Burada akıl yürütmesi ustacadır ve İslâm filozoflarının dil ve kelimelerin değerleri üzerindeki çok canlı düşüncelerinin bütünü içinde yerleştiği nisbette de daha ilginçtir. Buna göre Aristoteles'in eleştirdiği, ancak daha önce Platon'un kendisinin *Parmenides*'te saldırdığı, duyusal dünyayı faydasız bir şekilde iki misline çıkaracak ve varlığı sonsuz olarak kendi mahiyetinde başka dünyaların varlığını gerektirecek duyusal dünyadan ayrı bir İdealar dünyası öğretisidir. Başka deyişle Aristoteles, insanî dilde duyusal şeyleri işaret etmeye yarayan isimleri arıtmaksızın tanrısal dünyaya uygulamaktan ve böylece daha aşağı seviyeden bir gerçekliğe ait olan karakterleri üst seviyeden bir gerçekliğe nakletmekten ibaret olan yanlışı önlemeye çalışır. Fakat bu eleştiri, duyusal dünyadan ayrı tinsel varlıkların -bu varlıklardan bahsetmek için kullanılan kelimelerin ince ve yüksek anlamlarında alınmaları gerektiği unutulmaması şartı ile- mevcudiyetine zarar vermez. Fârâbî burada bazı enteresan metafizik problemlerin kaynağı olabilecek olan tanrısal "exemplarisme" [yaratılacak varlıkların kavramlarının daha önceden Tanrı'nın zihninde olması] meselesine dokunmamaktadır -ki bu problemler Orta Çağ Hristiyan teolojisinin spekülasyonlarının bir kısmını besleyeceklerdir;- o, sadece gök kürelerinin hiyerarşisinin muhayyel ve stereotip tasavvuru ile birleştirilmiş "taşmalar" hiyerarşisinin şematik ve katı sistemi ile yetinmektedir.

Şüphesiz Fârâbî'nin yalnız başına kendisi bütün İslâm felsefesi demek değildir; sonra bu küçük risalesi de onun bütün felsefesini teşkil

etmemektedir. Dolayısı ile haklı olarak bu söylediklerimizin İslâm felsefî düşüncesi ve onun kötürümleşmesi üzerinde bir yargıda bulunmak için yeterli olamayacağı söylenecektir. Bununla beraber Fârâbî'de ilk İslâm filozoflarının birini buluyoruz ve onun İbni Sinâ üzerindeki etkisinin genişliğini biliyoruz. Bu risalesi Platon ve Aristoteles'in karşılaştırılmasının ortaya çıkarabileceği bütün problemlerin kucaklamamaktadır. Zaten kendisi de bunu itiraf etmektedir. Ancak bu risale "semptomatik"tir; felsefenin mahiyeti hakkında muayyen bir anlayışı açığa vurmakta, bu mirasın kaynağında yakalanmamış olduğunu, eklektizmin üzerinde yaptığı değişiklikler, düzeltmelerden geçmiş olduğunu göstermekte, İslâm filozoflarınının bu eklektizmin sonuçlarını sağlam, sabit değerler olarak göz önüne almak sureti ile benimsemiş olduklarını açığa vurmaktadır. O halde ta başlangıcından itibaren İslâm dünyasında felsefî düşüncenin kötürümleşmesinin işaretlerine rastlanabilir. Ancak bu şartlarda bu erken kötürümleşmenin niçin derhal ölümü peşisıra sürüklememiş olduğunu kendi kendimize sorabiliriz.

Burada farklı entellektüel etkenliklerin karşılıklı münasebetleri işin içine karışmaktadır. Felsefeyi İslâm'da destekleyen şey, onun bir yandan ilme, öte yandan mistisizme açılmakta oluşu idi. İlim ve mistisizm ise başlangıçlarından itibaren daha canlı olmuşlar ve daha uzun zaman böyle kalmışlardır. Felsefenin spekülatif mistisizmi beslemek için, antik dünyanın sonlarının dinsel senkretizmi ile zenginleşmiş Yeni-Platoncu unsurları geliştirmesi yeterli idi. Zaten bu sistemlerin allegorileri ve sırları ile mistik olayın tasvirine sokuluşu İslâm'da mistik hayatın hakikî gelişmesi üzerinde daha ziyade zararlı bir etkide bulunmuştur. İbni Arabi'de veya Sühreverdi gibi bir İşrâk filozofunda ruhun ve tinin kozmolojisi, insanda metafizik bir fantazmagori izlenimini uyandırır. Felsefe ile ilmin birbirleriyle olan ilişkilerine gelince o daha karmaşıktır.

Dogmaya yakın meseleleri ele aldıklarında hakikî anlamda filozoflar olarak göz önüne alınabilirlerse de İslâm filozoflarının ilgi merkezlerinin gerçekte ilim olmuş olup olmadığını kendimize sormamız yersiz kaçmayacaktır. İslâm filozoflarının en canlı Yunan modelleri ne

Platon, ne Aristoteles olmuştur o, kendisinden aynı zamanda felsefî ve ilmî fikirler almış oldukları Galenos'tur. Bugün bizim için tamamen aşılmış olmalarından ötürü bu zamanın fiziksel, tıbbî ve matematik bilgilerine ikinci dereceden bir yer vermek ve bize "biteviye sürüp giden felsefe"yi (philosophia perennis) hatırlatan şeye bağlanmak eğilimindeyiz. Ancak bununla bir aldanmanın kurbanı olmamız çok muhtemeldir.

Bana öyle geliyor ki, İbnî Sina gibi düşünürlere metafizik ve kozmoloji, özellikle, içlerinde müsbet düşüncenin yönünü tayin edeceği mimârî evren çerçeveleri sağlamışlar ve ilmî araştırmanın âletleri olacak kavramlar için genel iskelet ödevi görmüşlerdir; Bu, tıbba ait ilk eserlerin birinde, daha sonra bu çeşit bütün eserleri etkilemiş olan Alî Rabbân al-Taberî'nin *Firdavs al-Hikma*'sinde açık olarak görülmektedir; Tabarî'ye göre bilgi her şeyi kucaklamayı gerektirir. Bundan dolayı Tabarî bu eserini madde ve formun, göğün etkisinin, oluş ve yok oluşun, ilmî kanunlarla tanrısal kudret arasındaki münasebetlerin, gök kürelerinin hareketinin, karışımların nedeninin vb. bir incelemesi ile başlatmakta ve bu yapısal büyük çizgilerin fonksiyonunda kendi konusunu, yani tıbbı ortaya koymakta, canlı varlıkların oluşumunu, organların yapısı ve her organın mizacını, besleyici, şifa verici veya zehirli, madenî, bitkisel,hayvansal maddelerin (substance) bileşimlerini, etkilerini ve tedavi edici kullanımlarını incelemektedir. İlme uygulandıklarında bu felsefî kavramların ekseriya kısmen, hatta bazen tamamen değiştirildiklerini tesbit ediyoruz. Bundan ötürü bu kavramlar her türlü sarih felsefî muhtevalarından boşalmaya doğru gitmekte ve yapılarda zorunlu olan, fakat yapının bir parçası olmayan, nitekim bir yapı bitirildiğinde sökülen iskeleler rölü oynamakla sonuçlanmaktadırlar.

Gerçekten ilim, bir düşünce disiplini olarak, felsefeden vazgeçmez. Normal olarak her ikisi birbirine karşılıklı bir yardımda bulunur. Fakat Araplarda böyle olmamıştır, teorik kavramlar cansız rutin etiketler haline geçtikleri için ilmî gelişmeyi çok erkenden rahatsız etmişlerdir. Öte yandan maalesef İslâm düşünürleri, ilimlerin çiçeklenmesi, geliş-

mesi devresinde kavramlarını yenilemeyi sağlayabilecek, bu ilmî gelişmelerden esinlenmiş bir felsefe yaratmayı bilememişlerdir. Düşüncelerinin sistematik karakteri, onları felsefenin ilmi garanti altına alması ve yönetmesi lâzım geldiğine, ama ilim üzerine dayanamayacağına, ondan çıkamayacağına götürmekteydi. Bu konuda belki Ebu Bekir Râzî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî için bir istisna yapılabilir.

Öte yandan İslâm felsefesi bize ta kaynağından itibaren kötürümleşmeye mahkûmmuş gibi görünüyorsa da ilk plândaki bazı şahsiyetlerin kuvvetini önemsememezlik etmemeliyiz. Burada Gazâlî için ayrı bir yer ayıracağız. O, çok haklı olarak antik filozoflar arasında bir uyum olduğu görüşünde mevcut olan sunîliği görmüş ve bu sunîliğe karşı klasik düşüncenin bütün görüş farklılıklarını açığa kavuşturmuştur. İmdi bir Müslüman için bu görüş farklılıkları (ihtilâf) tartışılmaz bir yanlışlık işareti olduğu için o böylece, hiç olmazsa İslâm filozofları tarafından görüldüğü tarzdaki Platon ve Aristoteles'in otoriteleri üzerine açık bir şüpheyi davet ediyor ve onları gözden düşürüyordu. Gazâlî daha da açık olarak, onların bazı ana öğretilerinin İslâmın vahiyle bildirilmiş olan dogmaları ile uyuşmazlığına işaret ediyordu. Ve daha da derin olarak metafizik problemlerin kurgusal (constructive) çözümünde Yunan mantığı kavramlarının kullanılmasının sayısız "küfr"ün sorumlusu olduğunu gösteriyordu. Bundan, Gazâlî'nin lehine olarak "taklid"e karşı verdiği kavganın savunmasını yapacak değiliz. Çünkü bu kavganın erimi (portèe) de her şeye rağmen bize oldukça sınırlı görünmektedir. Fakat onun "'ulûm al-din" ve "'ulûm al-dünya" ayrımı, bu ayrımdan esinlenen ilimler sınıflanması ile birlikte verimli bir gelişme tohumunu ihtiva ediyordu. Nihayet muhakkak ki *Tahâfut al-Falâsifa*'nin reddini yazarken İbni Rüşt, Gazâlî'nin düşüncesi ile temastan çok şey kazanmıştır.

Gazâlî ve İbni Rüşt bizce İslâm'da felsefenin kötürümleşmesi olayının devamını önleyebilecek iki büyük düşünür idiler; fakat onlar istisnadırlar ve verdikleri örnek anlaşılmamıştır. Belki onların kendileri de getirdikleri şeyin öneminin tam olarak farkında olmamışlardır.

Gazali tek Tanrıcı vahiy üzerine dayanan dinsel bir düşüncenin taleplerini iyi görmüş, fakat çok erkenden, bu ortaya koyduğu problemlerin mistik bir çözümüne yönelmiş ve bu eleştirisinden gerçekten felsefî bir öğretinin meyvalarını çıkarmamıştır. Belki o Platon'un açtığı ana yolu, yani "mathema"dan geçerek " "noema"ya götüren yolu, fazla vaktinden önce kendisine kapamıştır. Gazâlî matematik varlıklar ile tinsel gerçeklikler dünyası arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu fazla kolayca kabul etmiş ve Akademi'nin kurucusuna sayılar ve şekiller arasından Tanrı'ya erişmeyi istediği için hücum etmiştir. Bununla beraber salt Yunansı matematik geleneğinin bu devirde -İhvân-ı Safâ vulgarizasyonlarını göz önüne getirirsek- yozlaşmış olduğunu, öte yandan Arap bilginlerinin hesap ilimlerine getirdikleri yeniliklerden felsefî bir istifade de bulunmanın da yine bu devirde hemen hemen imkânsız olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun için Descartes'ı beklemek gerekecektir.

İbni Rüşt'ün durumu daha karmaşıktır. Bu İspanyalı düşünür şüphesiz Aristoteles ve şerhçilerini ilk İslâm filozoflarından daha iyi bir şekilde tanımaktadır; fakat büyük Üstad'ın sözüne dinsel olarak daha az itaatkâr değildir. Bunu görmek için *Tefsir*inin başlangıcına bakılması yeter. Onun, İslâm'ı ve felsefeyi bir arada nasıl tutabildiği kavranması güç bir problemdir. İbni Rüşt'e göre felsefenin, dinin halka uygun bir tarzda muhayyileye hitap ederken sergilediği hakikatlerin üst seviyeden bir ifadesi olmuş olduğu söylenirken onun düşüncesi karikatürleştirilmektedir. Biz daha ziyade şuna inanıyoruz ki İbni Rüşt'e göre iyi anlaşılmış felsefe ile iyi anlaşılmış din birbirleri ile uyuşurlar. Şerhlerinde, fakat daha da açık olarak *Tahâfut al-Tahâfut*'ünde- bunda da Gazâlî'nin etkisi sayesinde- İbni Rüşt, felsefenin büyük tezlerini iyi anlama çabasındadır ve buralarda onun kaleminden son derece orijinal bazı görüşler dökülür. Fakat Aristoteles'e sadık kalmak kaygısı görüşünü o kadar çok sınırlamaktadır ki o bu görüşlerinin önemini ölçememiştir. Meselâ bir örnek olarak şunu söyleyelim: İbni Rüşt uzay ve zamanın ideal cinsten oldukları öğretisini açık olarak ifade etmiştir; fakat ne kendisi, ne

de okuyucuları bu öğretiyi çeşitli sonuçları ile kendisi için geliştirmemişlerdir. Bu başarı Leibniz'e ait olacaktır.

Şu halde İslâm'da Fârâbî vesilesi ile incelediğimiz bir birinci kötürümleşme derecesi vardır. Bu, daha ciddi olan bir ikinci kötürümleşme derecesi tarafından takip edilmiştir. Bu ikincisi, Gazâlî ve İbni Rüşt gibi hakiki düşünürlerin felsefî araştırmayı uyuşukluğundan kurtarmak istemeleri, fakat kendi sonuçlarının öneminin yeterli derecede bilincine varamadıkları zaman söz konusu olan şeydir. Burada bu ikisinden daha da zararlı olan bir üçüncü kötürümleşme derecesini de kaydetmemiz gerekir.

Buraya kadar "felsefe"yi "felâsifenin eseri" ile bir olarak aldık. Fakat felsefî etkinliğin İslâm'da sadece "felâsife"nin etkinliği ile sınırlanmamış olduğu apaçık bir olaydır. Kelâmcılar, hukukçular, gramerciler de bugün bizim tamamen felsefî araştırmalardan anladığımız şeye ait olan bazı problemleri ele almışlardır. Burada bu hukukla, kelâmla, gramerle ilgili incelemelerle bu karakterleri bakımından meşgul olmak durumunda değiliz. Ancak şunu tesbit ediyoruz ki bu incelemelerin hepsi metin tetkikleri ile ilgili olduklarından aynı düzenden problemlerle karşılaşmışlardır. Bunlar dilin mahiyeti, erimi, anlamı ile ilgili problemlerdir. Bu incelemelerde her tarafta, büyük "Zâhir" ve "Bâtın" karşıtlığı bulunur ve bütün tartışmaları yönetir. Bu, özet olarak, İslâm dünyasında, Yunan dünyasındaki "logos" ve "muthos" karşıtlığının büründüğü biçimdir. Fakat bu karşıtlık İslâm dünyasında çok hususî gelişmelere yol açmıştır: "Usûliyyîn" ve "mutekellimîn"in mantığı, gramercilerin öğretileri üzerine temellendirilmiş gramatikal bir mantıkla dar bir münasebet içindedir. Aristoteles'in mantığı karşısında bu mantığın orijinalliğinin bilinci, İslâm düşünürlerinde mevcut olmamış değildir; fakat onlar bu fikirlerini, uzmanlıklarının kendilerini içine kapattığı dar uygulama alanlarının ötesine götürmemişlerdir. İslâm'da felsefî düşüncenin kötürümleşmesinin en son biçimi budur. Günümüzde Batıda dil felsefesi, dil psikolojisi ve mantığı büyük ölçüde gelişmiştir. Bu felsefenin ışığında Arap gramercilerinin eserleri,

kendilerinin en ufak bir şekilde tahmin etmedikleri çok büyük bir derinlik, perspektif kazanmaktadır. Meselâ "mubteda" ve "haber" teorisinde, öznesi, bağlacı, yüklemi ile yüklemleme mantığını devirmek için gerekli olan her şey vardır. Fiilin veya ismin önceliği, fiillerin geçişliliği, genel ve özel anlamlar, dilsel ve psikolojik amaçlar, bunlara refakat eden sezgiler özdeşliği veya ayrımı üzerine yapılan tartışmalar bizim için son derece büyük metafizik bir önemi haizdirler. Fakat bu önem sadece bizim için mevcuttur; onu, kendisini maskeleyen ve bizzat yazarlarına da maskelemiş olan bir yığın kıvır zıvırdan çekip çıkarmak gerekir. Bir uygarlığın kendi zenginliklerinin bilincine varmaktan kesildiği an en üst kemikleşme derecesine çıktığını söyleyebiliriz.

Hangi derecede, ölçüde düşünülürse düşünülsün, bu kötürümleşmenin felsefî nedeni başlangıçta işaret etiğimiz şey, yani gerçekten felsefî olan problemler karşısında bir çeşit entellektüel körlük olarak görünmektedir. Arap düşünürlerinin eserlerinde akıl yürütme gücü hiç de eksik değildir, tersine en küçük eserler dahi buna bol bol tanıklık etmektedirler. Onlarda tahlil ustalığı ve inceliğine, yaratma dehasına, hatta muayyen bir kurgu sanatına sık sık rastlanmaktadır; bu düşünürlerin zekâsı iyi teçhiz edilmiş, işlenmiştir. Fakat o, asla gerçekten felsefî bir genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntı noktaları, ikinci dereceden meseleler, öğreti ve kavramların düzeltilmesi veya yeniden düzeltilmeleri ile meşgul olmuştur. En emin vaatleri hiçliğe irca etmekle sona eren bir kötülüğün nedeni işte budur. Genel cinsten tarihsel nedenler, dinsel ortodoksinin kapalı çevresi bu gerileme hareketini desteklemiş, hızlandırmıştır ama onlar bu hareketi tâyin etmeye ve açıklamaya yeterli değildir.

İSLÂM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ SORUNU*

Böylesine sınırları geniş bir konuyu bir konferansın çerçevesi içinde gerekli bütün boyutları ve ayrıntıları ile ele almamın imkânsız olduğunu takdir edersiniz. Ayrıca yine kabul edersiniz ki konferansımın başlığı içine giren kavramlardan herbiri başlı başına geniş bir tartışma konusu olmaya müsait olduğu gibi fiilen de tartışma halindedir. Örneğin felsefe kavramının kendisini ele alalım: Onun ne olduğu ne olmadığı, ne olması veya ne olmaması gerektiği konusunda şu salonda bulunan ve yıllarını felsefeye vermiş olan kişiler arasında bile bir görüş birliğinin olmadığını söylersem, herhalde yanlış bir şey söylemiş olmam. İslâm felsefesi teriminin kendisi de daha az tartışmaya açık bir şey değildir. Daha şu son yıllarda özel olarak bu terimin kendisini konu alan uluslararası bir sempozyum düzenlenmiş ve bu adı İslâm'da hangi hareketlere, hangi disiplinlere, hangi faaliyetlere doğru olarak verme gerektiği konusunda ateşli tartışmalar yapılmıştır.[1] Nihayet genel olarak özgünlük (orijinalite), özel olarak bir felsefenin özgünlüğü ve

---

* Bu yazı 1988 yılında Ortadoğu Teknik Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde verilmiş olan ve aynı adı taşıyan konferansın genişletilmiş şeklidir. Bu şekli ile o, *Felsefe Tartışmaları*'nın 14. sayısında (Temmuz, 1993) 61-102. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

1. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mubahat Türker Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M." *Araştırma (D.T.C.F. Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi)* VIII. Cilt, Ankara 1970, özellikle s. 270-280.

buna bağlı olarak değeri konusunda herhalde her birimiz diğerininkinden farklı, hatta belki ona tamamen karşıt anlayışlara sahibiz.

Tabiidir ki ben konferansımı bu kavramların kendilerini tartışmaya ayıracak değilim. Böyle bir şey asıl söylemek istediklerimi geri plana itmek tehlikesini gösterecektir. Bununla birlikte doğru veya yanlış, haklı veya haksız bu kavramlardan ne anladığımı ana noktalarında belirtmekten de geri kalamam.

Felsefeden ne anladığımı ve bu anladığım anlamda İslâm'da geçmişte ciddi, hakiki bir felsefe faaliyetinden söz etmenin mümkün olup olmadığını, bu tür bir faaliyetin örnekleri ve temsilcilerinin İslâm kültüründe işlenmiş, geliştirilmiş olan hangi disiplinlerde aranması gerektiği konusunda düşündüklerimi başka bir çalışmamda geniş bir biçimde tartışmaya çalıştım.[2] Bu tartışmamın felsefeye ilişkin sonuçlarını burada şöylece özetlemem mümkündür:

Ben felsefeden en genel olarak Kant'ın da belirttiği gibi "kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırma amacı ve iddiasına sahip olan her türlü düşünce etkinliği"ni anlıyorum. Bu tanımın çok geniş olduğunun ve bugün bizim artık felsefenin alanına girmediğini düşündüğümüz bazı şeyleri, örneğin çeşitli bilimsel etkinlikleri de içine aldığının farkındayım. Ancak geçmişte, hatta ta XIX. yüzyılın sonlarına kadar bizim bugün felsefi etkinlik adı altında toplamak istemediğimiz çeşitli bilimsel etkinliklere "felsefi" sıfatının verilmesine bizzat bilim adamlarının kendilerinin karşı çıkmadıkları tarihsel gerçeğine dikkatinizi çekmek istediğim gibi,[3] ayrıca bir felsefenin en mümeyyiz, yani ayırt edici vasfının "kendini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak olduğu" gerçeğini vurgulaması bakımından bu tanımın hâlâ başarılı bir tanım olduğunu düşünüyorum. Şüphesiz burada "akla dayanan nedenler" ibaresini insanın *her türlü deneyini, gözlemini, bunlara dayanan her*

2. Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?" *Yazko Felsefe Yazıları*, 2. Kitap, İstanbul 1982, s. 7-43; (yukarıda 1. makale)

3. Örneğin Newton'un fizik alanında devrim yaratan ünlü *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı eseri bunu en iyi biçimde göstermektedir.

türlü akıl yürütmesi ve sezgisini içine alan geniş bir ifade olarak kullanıyorum. Felsefenin, konusuna akılcı ve refleksif bir düşünce ile yanaşması özelliği bakımından bilimle birleştiğini, bilim gibi soyutlamalar ve genellemelere dayanan kavramlar kullandığını ve böylece bir takım ilke ve yasa niteliğinde sonuçlara ulaşmak amacında olduğunu da buna eklemek istiyorum.[4] Bilimle felsefe arasındaki en önemli farkı, *bilimin, daha doğrusu özel bilimlerin, konularını ele alışta artık hemen hemen sınırları tamamen belirlenmiş, düzenlenmiş bilimsel araştırma teknik, yöntem ve usullerine sahip olmalarına karşılık felsefenin hemen her filozofa göre farklılık gösteren, sınırları oldukça belirsiz bir sezişler, deneyler, akıl yürütmeler toplamı olarak kendisini göstermesinde buluyorum.* Başka deyişle insanlara nasıl bilim yapılacağını anlatan, gösteren standart kurallar, uygulamalar hatta el kitapları var olduğu halde nasıl felsefe yapabileceğimizi gösteren bir kitap yazılmamıştır. Felsefe ile bilim arasında diğer ve belki daha önemli bir farklılığın *bilimin anlam ve değer sorunlarıyla ilgilenmemesine*, daha doğrusu ilgilenmemesinin gerekmesine karşılık, *felsefenin nihâi tahlilde, nihâi ereği olarak tam da bu tür sorunları kendisine konu olarak almasında* yattığını, yani onun *bilgiyi bilgelik için, insan hayatının anlamı, ereği, insanın evren içindeki yeri, insanı bekleyen bir mutluluk olup olmadığı, hangi tür hayat tarzının yaşanmaya daha değer bir hayat tarzı olduğu, Tanrı'nın var olup olmadığı, var olması veya olmamasından insan için ne tür sonuçların çıkacağı sorularına cevap arayan bir etkinlik olmasında yattığını düşünüyorum.* Ta başından bu yana felsefede "theoria"nın, yani varlığın mükemmel, kesin bilgisinin, varlığın bizzat kendisinde olduğu gibi seyr ve temaşa edilmesi kaygısının yanında "praktika"nın, yani bu bilgiye uygun olarak yaşama, eylemde bulunma kaygılarının bulunduğu ve felsefenin bu vasfını, tarih içinde beliren ve buna karşı çıkan, felsefenin böyle bir ereği olmaması gerektiğini söyleyen çeşitli karşıt görüşlere rağmen hâlâ koruduğunu söylemek istiyorum. *Felsefe yapmanın özgür bir insanın, kendisini içinde bulunduğu evrenden ve toplumdan ayıran, farklı bir birey olarak algıla-*

---

4. J. Hermann Randall Jr-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İkinci Baskı, İzmir 1989, s. 2-3.

yan özgür bir insanın adeta ruhî bir içgüdüsü olduğunu düşünüyor ve bu içgüdünün bir başka temel içgüdünün, evreni entellektüel-ahlâksal bir birliğe kavuşturma içgüdüsünün en mükemmel formunu teşkil ettiğini düşünüyorum. Felsefede eşzamanlı farklı, ancak son çözümde birbirini tamamlayan iki kaygının varlığını gözlemliyorum. Bunlardan biri anlama, çözümleme, diğeri anlamlandırma, sentez kaygısıdır. Filozof bir yandan kendisi de içinde bulunduğu ve bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak, kavramak için kendisine sunulan her türlü bilgi, deney, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan bir malzemeyi kendi bilgi, deney, algı ve sezgi yeteneklerine göre yeniden düşünür, analiz eder, aydınlığa kavuşturur ve böylece anlamaya çalışırken, öte yandan bu üzerinde düşünülmüş, analiz edilmiş, eleştirilmiş, aydınlığa kavuşturulmuş malzemeden veya verilerden hareketle dünyayı yeniden inşa eden, kuran, birlik ve anlamlılığa kavuşturan ve değerlendiren kişidir. Bu niteliği ile de felsefe bir yandan sanata, diğer yandan dine açılır ve uzanır. Felsefe tarafından yeniden inşa edilen, kurulan, birlik ve bütünlüğe, anlam ve değere kavuşturulan dünya bir düzen ve uyum dünyasıdır, bir tanrısal dünyadır. Bu nedenle bu dünya, kurallarına kanunlarına uygun olarak yaşandığı takdirde insana estetik bir haz, ahlakî bir mutluluk, tinsel-tanrısal bir kurtuluş vereceği varsayılan bir dünyadır. Konularına yaklaşma tarzları, sonuçlarını meşrulaştırma yöntemleri, önermelerini doğrulama usûlleri bakımından aralarında ne kadar büyük farklılıklar olursa olsun bu açıdan felsefe, sanat ve din arasında en üst düzeyde bir birleşme, hatta bir birlik olduğunu düşünmekteyim. En iyi örneklerinde büyük felsefi sistemlerin aynı zamanda birer estetik yapıt ve ahlak-mutluluk öğretileri olma özellikleri bundan dolayı bana bir raslantı gibi gelmemektedir (Örneğin bir Platon, Aristoteles, St. Thomas, Fârâbî, Spinoza, Hegel ve Marx'ın felsefi sistemleri). Yine bu anlamda ta felsefenin başlangıçlarından bu yana filozofların çoğunun *kendilerini aynı zamanda birer esinlenmiş kişi, birer kanun koyucu, ahlâk vaizi, hatta peygamber gibi görmeleri ve ortaya koymaları da bana artık kendisinden kurtulmamız gereken tarihi bir yanlışlık gibi gelmemektedir.* (Bunu söylerken de bir Parmenides,

Herakleitos, Pitagoras, Sokrates, Hegel, Spinoza, Nietzsche, Marx vb.ni düşünüyorum).

O halde felsefe ne yalnız bilim, ne yalnız sanat, ne yalnız din, ne yalnız bilgi, ne yalnız ahlâk olmakla yetinmeyip aynı zamanda bir bilim, bir sanat, bir din, özel bir din, aynı zamanda bir bilgi ve ahlâk olmak isteyen ve bu ayırd edici vasfını bütün tarihi boyunca ve en hakiki örneklerinide korumak için çaba gösteren bir şey gibi geliyor bana. *Bu amacını her zaman her örneğinde tam olarak gerçekleştirmemiş olması, böyle bir amacı daima içinde taşımamış olduğu anlamına gelmez.*

İslam felsefesi adına gelelim. Yukarıda ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığım özelliklerin çoğunun veya belli bir kısmının kendilerinde bulunmasından dolayı İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan birden fazla hareketi "İslâm Felsefesi" adı altında ele alıyorum. Bunlar başlıca kendilerine "felâsife" denen Fârâbî, İbni Rüşt, İbni Sinâ, İbni Bâcce, İbni Tufeyl, İbni Haldun vs. gibi kişilerin temsil ettiği ve daha iyi bir terim bulamadığımız için "*Yunan tarzında felsefe* (la philosophie hellenisante) *hareketi*" diye adlandırdığımız hareket -ki birçoğu ile birlikte ben de bu harekete Gazâli'yi de katıyorum-, büyük isimlerini Nazzâm, Bâkıllanî, Fahreddin Râzî, Curcânî, Îlci ve yine Gazâli gibi kelâmcıların teşkil ettiği *Kelâm* veya *İslâm Teolojisi* diye adlandırılan hareket, nihayet XIII. yüzyıldan sonra bir tarikat, tekke, dergah vs. olarak bir sosyal hareket, sosyal kurum olarak örgütlenmeden önce gerçeğin bilgisine erişmekle ilgili belli bir yöntemi ve bu bilgiye uygun olarak yaşamakla ilgili olarak belli bir pratiği öneren ve başlıca temsilcileri arasında bir Cüneyd, bir Hallac-ı Mansûr, bir Suhreverdi, İbni Arabi, hatta bir Mevlana'nın bulunduğu *tasavvuf hareketi* veya İslâm mistisizmidir.[5]

---

5. İslâm'da "Yunan tarzında felsefe hareketi", "Kelam hareketi" ve "Tasavvuf hareketi"nin felsefi bakımdan geniş bir biçimde tartışılması ve değerlendirilmesi için yukarıda adı geçen makalemize bkz. Arslan, *Bir İslâm Felsefi Var mıdır?* Elinizde tuttuğunuz yazımız bir anlamda bu makalenin bir devamı niteliğindedir. Önceki makalede bir İslâm felsefesinin varlığından söz edilebileceğini göstermeye çalışmıştık. Şimdi ise bu İslâm felsefesinin, daha dar olarak Yunan tarzında İslâm felsefesi hareketinin çeşitli bakımlardan *özgün*-

Şimdi bunlardan "Yunan tarzında felsefe" hareketi insan, evren ve Tanrı hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara varmak, İslâm'da tek tek bilimlerin çalışma ve amaçlarından bağımsız olarak Tanrı da içinde olmak üzere tüm varlığı birlik ve bütünlüğü içinde kavramak, bunun için soyutlama ve genellemeler yaparak ilke ve yasalara erişmek, bu sonuçlara uygun olarak doğru, iyi bir yaşama modeli teklif etmek yöntem ve amaçları ile ve kendisini esas itibariyle akılsal nedenlere dayanan bir doğrulama yöntemine başvurarak haklı çıkarmak isteyen entellektüel bir hareket olma özelliği ile bence yukarıda belirttiğim felsefe faaliyeti tanımına rahatça girmektedir.

Kelamcı ise doğru olduğunu kabul ettiği bir takım unsurlardan, inanç unsurlarından hareket etmek ve bunları savunmak yönündeki belli, tarafgir amacı ile felsefenin veya filozofların gerçeği hasbî araştırma ve bilme ruhuna uymayan bir hareket noktası ve hedefine sahip olduğu görünümünü vermekle birlikte, bu inanç öğelerini akılsal olarak açıklamak, aydınlığa kavuşturmak, savunmak, bu inanç öğelerinden hareketle de olsa birlik ve tutarlılığı olan bir insan ve evren tasavvuru geliştirmek, bu cümleden olarak bir varlık öğretisi, bir doğa felsefesi, bir insan felsefesi veya antropoloji oluşturmak yönündeki sonuçları ile yine yukarıda vermeye çalıştığım felsefi etkinliğin önemli ve belirleyici bazı vasıflarını taşımaktadır.[6]

Nihayet tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikati arama ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürme başlangıç noktasından hareketle gerçeğe yaklaşma ile ilgili özel bir algı veya yöntemi, bu algı ve yöntemi haklı çıkarmak için özel bir bilgi teorisi geliştiren tasavvufçular varlık hakkındaki metafizikleri, insan öğretileri, ahlâk teorileri ve bu teoriye uygun olarak teklif ettikleri veya benimsedikleri yaşama tarzları ile yine bence bir felsefe tarzını temsil etmektedirler.[7] Yalnız burada hemen önemli bir noktayı açıklığa kavuşturmak istiyorum. *Bence*

---

lüğünü tesis etmeye çalışacağız.

6. a.g.e. s. 32-40.

7. Tasavvuf hareketinin geniş olarak tartışılması için bkz. a.g.e. yukarıda s. 40-43 .

felsefe adını hak eden tasavvuf, bir sosyal hareket, sosyal kurum olarak organize olan, yani tekkeleşen, tarikatleşen, merasimleşen tasavvuf değildir. Çünkü o artık bireysel bir hakikat arayışı, bilinçli, refleksif bir düşünce yönelimi olmayıp toplumsal bir kurumdur, dinî veya yarı-dinî bir cemaattir, bir ideoloji veya hatta siyasi bir örgüttür. Nasıl ki sanatın olması için sanatkar, bilimin olması için bilim adamı şartsa, felsefenin olması için de filozofun varlığı zorunludur. Kurumlaştırılan, kurallaştırılan, kuşaktan kuşağa veya şeyhten şeyhe aktarılan şey, her neyse, felsefe değildir, adettir, alışkanlıktır, gelenektir, rittir, külttür. Oysa kanaatime göre tarihinin de açıkça gösterdiği üzere *filozof, düşünülebilecek en büyük ölçüde entellektüel ve ahlâksal olarak bireyci olan varlıktır.* Nitekim birçok bilim adamı tarafından ortak bir bilimsel araştırmanın yürütülmesi, hatta ortak bir bilimsel gerçeğin veya hakikatin ortaya çıkarılması mümkündür. Yine her bilim adamı kendisinden önce gelen bilim adamlarının çalışmalarını da onların bırakmış oldukları noktadan başlatarak ileriye götürebilir, daha doğrusu ileri götürmek zorundadır. Ama nasıl ki birçok ressam tarafından bir aynı resmin yapılması, birden fazla şair tarafından aynı şiirin yazılması, birden çok besteci tarafından aynı bestenin yapılması söz konusu değilse, birçok filozof tarafından aynı felsefi öğretinin üretilmesi, aynı felsefi sistemin kurulması söz konusu değildir. *Her filozof gerek kendisinden önceki, gerekse kendi çağındaki insanların kendi alanına giren bütün konulardaki bilgi deney ve birikimlerini kendi payına yeniden düşünen, yaşayan kişidir. Bu anlamda onun eseri her özgün sanat eseri veya özgün din gibi sürekli bir yeniden başlangıçtır.* Herhangi bir tarikatin resmi inançlar bütünü, herhangi bir siyasi partinin programı, herhangi bir devletin resmi ideolojisi haline gelmiş olan şey, artık felsefe değildir, başka bir şeydir.

Bununla birlikte burada ben İslâm'da bu sözünü ettiğim farklı felsefi etkinlik ürünlerinden sadece Yunan tarzında felsefe geleneğini ele alacağım. Bunun ise konuyu çok geniş olarak ele almayıp özgünlük meselesini sadece bu felsefe hareketi ile ilgili olarak tartışmak arzumdan başka hiçbir nedeni yoktur.

Şimde üçüncü ve belki en önemli tartışma konusu olabilecek soruya geçiyorum. Özgünlük nedir? Özel olarak bir felsefenin özgün olması ne demektir? Bir felsefi sistemin özgün olmasından ne kastedilebilir veya ne kastedilmelidir? Kanaatimce bu meselede de yukarıda İslâm felsefesi, felsefe terimlerinin tartışmasında olduğu gibi yumuşak bazı ölçütlerin varlığını kabul etmek doğru olacaktır. Başka deyişle ben birçok şeyin felsefi bakımdan özgünlük kavramı içinde düşünülebileceği kanaatindeyim.

Birinci olarak bir felsefenin, felsefi bakımdan önemli bir problemi sezmesi, ilk defa ortaya koyması önemli bir özgünlük unsuru olarak ele alınabilir. Hatta felsefi bakımdan geçerli, herkesin onay veya beğenisini alan felsefi çözümler ortada olmadığına göre felsefi bir düşüncenin başarısının getirdiği çözümlerden çok ortaya attığı felsefi problemlerin kendilerinde aranması gerektiği düşüncesi akla çok yakın görünmektedir. Hatta bu bakımdan hemen işaret etmek isterim ki İslâm'da gerek Yunan tarzında felsefe hareketinin, gerekse Kelâm ve Tasavvuf hareketinin bazı önemli başarılar gösterdikten sonra duraklaması, yerinde sayması, deyim yerindeyse, adeta "bloke" olması olayının en önemli nedenlerinden biri bence çeşitli nedenlerden ötürü *problemler alanını sınırlı tutması, İslâm toplumunun dil, tarih, bilim, siyaset, iktisat gibi çok çeşitli alan, kurum ve görüntülerinde arayabileceği, araması gerektiği felsefi cinsten yeni problemleri, uğraştığı geleneksel klasik felsefi problemler alanına sokmamasıdır.*

Daha önce ortaya konmuş olan bir problemi açıklığa kavuşturma, onun o zamana kadar farkedilmemiş olan yeni boyutlarını gösterme veya uzantılarına işaret etme de herhalde bu türden bir özgürlük unsuru olarak ele alınabilir. Şu veya bu şekilde ortaya konmuş olan bir probleme bir cevap verme veya onu daha önceden düşünülmemiş olan yeni bir açıdan cevaplandırma, ona yeni çözüm tarzı teklif etmenin de bu cevap ve çözümün özgünlüğü ölçüsünde felsefi bir özgülük unsuru olarak ele alınması gerekir.

Herhangi bir özel ve özgün bir felsefi problemi ortaya atmak veya ona özel ve özgün bir cevap vermekten, felsefi bakımdan, daha büyük bir önem taşıdığını söyleyebileceğimiz şey, *belki tümüyle yeni bir felsefi*

problemler grubunu veya alanını görmektir. Örneğin ilgisi tabiata veya tabiatla ilgili sorunlara dönük olan bir felsefe geleneğinde insanla veya toplumla ilgili bir problemler grubunun ortaya atılması herhalde büyük bir felsefi özgünlük işareti olsa gerektir.

Belki bundan daha önemli birşey, *bir felsefi problem veya problemler grubuna o zamana kadar tasarlanmamış olan yeni bir felsefi modelden yaklaşılması, onların ele alınması için yeni bir felsefi modelin teklif edilmesidir.*

Bu söylediklerimizden belli bir ölçüde farklı olarak bir felsefe, analitik veya sentetik bakımdan özgün olabilir. Yani ele aldığı özel bir probleme getirdiği analitik ışık, aydınlatma bakımından özgün olabileceği gibi elde mevcut malzemeyi orijinal bir sentez içinde birleştirmesi bakımından da özgün olabilir. *Hatta bu açıdan daha önceki filozofların öğretilerinde bulunan çeşitli görüş veya unsurları farklı bir düzenleme içinde sunan eklektik bir sistem de pekala eklektik bir sistem olarak özgünlüğe sahip olabilir.*

Şimdi bu söylediklerimi felsefe tarihden aldığım bazı örneklerle açıklığa kavuşturmak istiyorum. Ancak hemen ikaz etmek istiorum ki ele alacağım filozofların özgünlüklerine örnek olarak temas edeceğim yanlar, bu filozofların başka bakımlardan veya açılardan özgün olmadıkları anlamına gelmemektedir. Ayrıca bunlar sadece düşüncelerimi açıklığa kavuşturmak için felsefe tarihinden gelişigüzel seçtiğim bazı örnekler olmaktan daha fazla bir değer taşımamaktadır. Örneğin Parmenides bence çok özgün bir filozoftur. Onun özgünlüğü ise daha öncekilerin layıkıyla farkına varamadıkları bir problemi, "varlık" kavramının içerdiği güçlükler problemini çok keskin bir gözle görmesinde ve bütün sertliğiyle, hatta acımasızlığıyla ortaya koymasında yatmaktadır. Yine aynı açıdan Herakleitos da tüm Milet okulunun farkına varmadığı bir problemi, hem varlığı, hem de oluşu kabul etmenin getirdiği çelişki problemini ilk kez derin bir biçimde görmesi ve dile getirmesi bakımından özgün bir filozoftur. Felsefi bakımdan değerli bir güçlüğü, problemi sezme, ortaya koyma olayının Yeniçağdaki çok önemli bir örneği her halde D. Hume ve onun nedensellik problemini analizi olsa gerektir.

"Daha önce vazedilmiş bir problemi açıklığa kavuşturma, onun o zamana kadar farkedilmeyen yeni boyutlarını, uzantılarını gösterme yönündeki özgürlüğe örnek olarak da Safistler'i düşünüyorum. Yunan dünyasında Sofistler'den önce şüphesiz duyuların aldatıcılığı, insan aklının yetersizliği, dünyayı kavramaktaki güçsüzlüğü üzerinde birtakım düşünceler ortaya çıkmıştı. Ama bütün bu düşünceleri radikal bir şüpheciliğe dönüştürme, ondan birey insanın herşeyin ölçüsü olduğunu çıkarma, bundan da yepyeni bir bilgi teorisi ve ahlak öğretisine geçme başarısı Sofistler'e ait olacaktır. Bu sonuçlar o kadar geniş çaplı ve yaygın etkili olacaktır ki hepimizin bildiği gibi Sokrates'le birlikte bu eleştirilerin ışığı altında artık eski tabiat felsefesine ve bu tabiat felsefesinin sonuçlarından etkilenen ahlak ve siyasete yeni temeller aranacak, yepyeni bir bilgi teorisi, bir ahlak, bir tabiat felsefesi, bir siyaset kuramı geliştirmek ihtiyacı duyulacaktır.

Ortaya konmuş olan bir problemin yeni ve başarılı çözümleyicisi örnekleri olarak Yunan'da çoğulcu materyalistleri, Platon ve Aristoteles'i teklif etmek istiyorum.

Bilindiği gibi Demokritos, Empedokles ve Anaksagoras gibi çoğulcu materyalistlerin her birinin sistemi aslında Herakleitos-Parmenidesçi çatışmadan sonra bilincine varılmış olan varlık-oluş arası ilişkiler problemini çözmeye yönelik birer tekliftir. Parmenides "varlık" varsa özelliklerinin kendisinin belirttiği gibi olması gerektiğini, Platon'un deyişi ile "korkunç" bir açıklıkla göstermiştir. İnsan aklının varlık hakkındaki felsefi taleplerini karşılayacak bir varlık ezeli, ebedi, hareketsiz, değişmez ve bir olmalıdır. Hem varlığı veya gerçekliği, hem de hareketi, çokluğu, yani oluşu veya gerçek-olmayanı veya varlıkla birlikte yokluğu kabul etmek kabul edilemez mantıksal-akılsal bir çelişki, bir düşünce yanlışı, bir felsefi skandaldır. Ancak öte yandan oluş, çokluk alemi, tabiat (physis) gözler önünde durmakta ve bu kez biraz farklı anlamda almakla birlikte yine her aklı başında, sağduyu sahibi felsefe tarafından açıklanmayı beklemektedir. Şu halde yapılacak şey varlık ve oluş problemini Parmenides'in eleştirilerini göz önünde tutarak yeni-

den düşünmek olacaktır. Çoğulcu materyalistler işte bu problemi, Parmenides'in bir olan varlığını çoklaştırarak, ancak onun geri kalan bütün niteliklerini olduğu gibi koruyarak çözmeye çalışırlar. Bu şekilde hem Parmenides'in varlığı korunmuş olur, hem de varlıkların birbirleriyle birleşmesi ve ayrılması suretiyle çokluk, oluş ve tabiat düzeni de açıklanmış olur. *Platon ve Aristoteles'in sistemleri de hiç şüphesiz başka birçok bakımdan taşıdıkları bütün değerleri, zenginlikleri bir yana, kendi paylarına bu aynı ana problemin çözümü yönündeki iki farklı çabayı temsil ederler. Başka deyişle aslında bu açıdan onların problemi özgün değildir. Ama getirdikleri çözümleri özgündür.* Platon, Parmenides'in varlığını başka bir aleme, rasyonel-matematiksel aleme taşıyarak ve bu alemle içinde bulunduğumuz oluş alemi arasında birtakım ilişkiler kurmaya çalışarak, ama doğrusu bir türlü de kuramayarak bu problemi çözmeye çalışır. Aristoteles ise Parmenides'in varlığını forma özdeş kılıp, bu formun karşısına ne olduğu bilinmeyen belirsiz ve göreli madde veya kuvve kavramını koyarak ve maddeden forma veya kuvveden fiile bir geçisi veya oluşu kabul ederek aynı problemi çözmek ister.

Daha önce ele alınan belli bir problemler bütününe yeni ve özgün bir problemler alanını dahil etme olayına örnek olarak yine Sofistleri, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Plotinos'u verebilirim. Hepimizin bildiği gibi Sofistlerle birlikte Yunan düşüncesinin o zamana kadar esas itibariyle tabiata, *physis*'e ama dış maddi tabiata dönük olan ilgisi insana, *nomos*'a, topluma dönmekte, bilen ve eyleyen, toplum içinde ve siyasal bir rejim içinde yaşayan özne ile ilgili kaygılar ön plana çıkmaktadır. Yine Sokrates fizik bilimine karşı ahlâk bilimini yaratmak ister. Platon'da politik ve estetik sorunlar Yunan düşüncesinde o zamana kadar görülmedik bir genişlik ve derinlikte ele alınır, işlenir. Aristoteles'e diğer birçok şeyin yanında mantık bilimini borçluyuz.

Bir felsefi problemler grubuna o zamana kadar düşünülmeyen veya kâfi derecede vurgulanmayan yeni bir bakış açısından, yeni bir modelden yaklaşılması derken şuna benzer bir şeyi kastediyorum: Bilindiği gibi genel olarak düşünce tarihinde büyük değişim dönemlerinde in-

sanların o zamana kadar dünyayı kendisine dayanarak açıklamak istedikleri büyük modellerin kendilerinde bir değişme görülür. Bu aynı şey, özel olarak felsefenin tarihi için de geçerlidir. Örneğin genel olarak Yunan düşüncesinin, evreni ve evrendeki varlıklar arasındaki ilişkileri, bir mimari bütünle bu bütünü oluşturan parçalar arasındaki mimari-matematiksel bir ilişkiler bütünü olarak algılama eğiliminde olmasına karışılık Yahudi-Hristiyan düşünce geleneği daha ziyade Tanrı ile evren arasındaki veya evrendeki varlıkların kendi aralarındaki ilişkileri açıklamakta aile kavramına dayanır ve baba-oğul modelini kullanır: Tanrı, Yahudi kavmini seçmiştir ve özel bir ilgi ile onları kendi çocukları olarak sevmektedir. Bazen acımasız davranmakla, onu sık sık azarlamakla birlikte kabahatli çocuklarını yine de seven bir baba kadar ona yakın ve şefkatlidir.

Özellikle bu fikrin Hristiyanlıkta çok daha vurgulanarak en mükemmel biçimini aldığını biliyoruz: İsa, Tanrı'nın oğludur ve insanların kurtarılması için babasının sevgisine dayanmaktadır.[8]

İslâm'a geçtiğimizde ise bu baba-oğul modelinin yerine kul ile efendi arasındaki ilişki; kuldan efendiye itaat, efendiden kula ise hakkaniyet ilkelerine dayalı ittifak, sözleşme fikrinin daha ağır bastığını görmekteyiz. Tanrı aktüel yaratımdan önceki bir yaratımda insan ruhlarını yaratmış, onları kendisiyle bir sözleşme yapabilecek bir statü içinde donatmış ve sormuştur: "Ben sizin rabbiniz, (yani efendiniz) değil miyim?" Onlar da bunu "Evet" diye cevaplandırmışlardır. Bu noktadan itibaren Tanrı ile kulları arasında karşılıklı ödeve ve haklara dayanan bir misak, pakt tesis edilmiştir. İslâm, hiç şüphesiz diğer birçok veçhesi yanında esas olarak bir hukuktur. Muhammed dünyayı hukuk kavramları içinde, hukuk terimlerinden oluşan bir algı modeli içinde görmekte ve bunu Tanrı-insan, Tanrı-peygamber, peygamber-mümin,

---

8. Felsefi veya dini modellerin (paradigmaların) bu önemli özellikleri ile ilgili olarak krş. İsaiah Berlin, "Felsefeye Bir Giriş" (Bryan Magee'nin derlediği *Yeni Düşün Adamları* adlı eserin içinde), çev. İlkay Sunar-Haldun Gürsal, İstanbul 1979, s. 41-45.

mümin-mümin olmayan ilişkilerine uygulamaktadır. Kim ne derse desin Hristiyanlığın temel kavramlarının "gráce" (lütuf) ve "charitè" (merhamete dayanan sevgi, acıma, şefkat) olmasına karşılık İslâm'ın temel kavramı adalet ve hakkaniyettir.

Aynı şekilde Yunan düşüncesinin ve ona bağlı olarak XVII-XVIII. yüzyıllardaki Avrupa düşüncesinin *tarihi inkâr eden, onu tabiatın bir boyutu olarak görmek isteyen tavrı ile* XIX. yüzyıldan bu yana, özellikle Alman Romantik Felsefesinin etkisi altında, deyim yerindeyse, *bu kez tabiatı inkâr eden, her şeyi, bu arada tabiatın kendisini tarihî olarak ele almak isteyen, onu tarihin bir görüntüsü, anı, aşaması olarak görmek isteyen modeli* birbirinden ne kadar farklıdır! Şimdi daha dar anlamda felsefenin tarihine bakacak olursak, söz gelimi Platon'un varlığı anlama ve açıklamada kendisine dayandiği *geometrik modelle* Aristoteles'in oluş ve gelişmeyi esas alarak süreci göz önünde tuttuğu için açıklama modeli olarak kullandığı *biyolojik model* de birbirinden yapısal bakımdan ne kadar farklıdır! Öte yandan madde ile tini birbirinden bağımsız ilkeler olarak alan ve maddenin tinden bağımsız olarak var olduğu, ancak tinden belirlilik ve düzenliliğini aldığını söyleyen aşağı yukarı bütün Atina okuluna hâkim varlık modeliyle, Plotinos tarafından kabul edilen ve maddeyi tinden çıkaran, ondan feyz etiren, taşıran modeli birbirinden ne kadar farklıdır!

Ele alınan problemlerin yeni bir ışık altından görülmesi, incelenen unsurlar arasında yepyeni ilişkiler kurulması sonucunu doğuran bu tür bir felsefî modelin ne kadar büyük özgünlük taşıyabileceğini tasavvur etmemiz zor değildir.

Daha önceki sistemlerde ortaya atılmış unsurları, çözümleri daha üst bir sentezde birleştirebilen başarılı eklektik sistemlere ve bu anlamda felsefi özgünlüklere örnek olarak şüphesiz başka bazı bakımlardan da özgün olan bazı görüşlerini bir tarafa bırakmak kaydıyla Platon, Aristoteles, Fârâbî, Leibniz ve Hegel'i vermek istiyorum. Yalnızca Platon üzerinde durursak onun matematik modelini Pythagorasçılardan, kavram felsefesini Sokrates'ten, varlık anlayışını

Parmenides'ten aldığını Aristoteles bize gayet açık bir biçimde göstermektedir. Ama bütün bu unsurlar ve daha başkaları Platon'da, onun büyük dehasını ve orijinalitesini temsil eden olağanüstü bir sentezde birbirleriyle birleşmiş ve Platoncu felsefeyi meydana getirmiştir. O halde çoğu *zaman iddia edildiğinin aksine felsefi bakımdan eklektisizmin ille de düz, yavan ve değersiz olması gerekir diye bir kuralın kesinlikle mevcut olmadığını* bu vesile ile anmakta da yarar görmekteyim.

İslâm'da hakiki anlamda bir felsefenin veya hakiki bir felsefenin varlığının kendisi tartışma halinde olduğu gibi bu felsefenin özgünlüğü, değeri, evrensel felsefe tarihi, özellikle Batı felsefesi geleneği içindeki yeri daha büyük bir tartışma halindedir. Batı felsefe tarihleri içinde genel olarak İslâm felsefesine ayrılan çok küçük yer, hatta bazan hiç verilmeyen yer bu konudaki yaygın anlayışın bir işareti olarak alınabilir. Bizzat İslâm felsefesi, İslâm düşünce kültürü üzerinde çalışmalar yapanlar arasında da bu konuda oldukça farklı kanaatler mevcuttur. Bunlar içinde şu veya bu İslâm filozofunu, şu veya bu görüşü ile belli bir ölçüde özgün bulanlar eksik olmamakla birlikte bir bütün olarak değerlendirilmesi söz konusu olduğunda İslâm felsefesinin tarihi rolünün ancak *Yunan felsefesinin (antik felsefenin) mirasını Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu* görüşünü savunanlar büyük çoğunlukta bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak biri bu yüzyılın başına, diğeri ise çok daha yakın zamanlara ait olan iki İslâm felsefesi araştırmacısını zikretmek istiyorum. Bu yüzyıl başlarında yazılmış olmakla birlikte değerini hâlâ büyük ölçüde koruyan ve dilimize de çevrilmiş olan *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde Hollanda'lı bilgin T. J. De Boer, bir bütün olarak İslâm felsefesini şöyle değerlendirmektedir: "İslâm felsefesi ne ortaya yeni problemler atmış, ne de eski problemleri yeni bir şekil altında ele almış bir felsefedir. İslâm felsefesinin kendi içinde önemli bir ilerleme hareketi görünlmediği gibi kendisi de evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir hareket sayılamaz. Onun önemi sadece tarihî olarak Eski Çağ felsefesi ile Ortaçağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı aracı rolden ileri gitmez. O daima Yunanca'dan çevrilen eserlere bağlı kalan eklektik bir

felsefe olagelmiştir. Tarih boyunca ortaya yeni bir görüş getirmekten çok, diğer görüşleri kendi içinde eriten bir yol takip etmiştir."[9]

İslâm felsefesi hakkında genel bir değerlendirme içeren ve benim "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?" başlığı ile dilimize çevirip yayınladığım önemli bir makalesinde Roger Arnaldez de De Boer'den farklı düşünmemektedir.[10] Ancak onun düşüncelerini biraz daha ayrıntılı olarak ele almak istiyorum. Çünkü gördüğüm kadarı ile İslâm felsefesini bir bütün olarak ele alıp onun üzerinde global olarak en geniş kapsamlı, en ayrıntılı bir eleştiri ve değerlendirme çalışmasını içeren inceleme bu makaledir.

Arnaldez'e göre felsefe İslâm'da her zaman ancak eğreti bir varlığa sahip olmuş ve filozoflar çok erkenden ya bilime veya mistisizme gitmek üzere ondan uzaklaşmışlardır. Öte yandan bundan daha da önemli olmak üzere İslâm düşünürlerinin felsefi etkinlik tarzlarının bizzat kendisinde, felsefe anlayışlarında en değerli çabalarını katılaştıracak ve kısırlaştıracak bir yanlış anlama söz konusudur.

Arnaldez'e göre bir felsefi düşüncenin canlılığını meydana getiren şey, problemler yaratma ve onları çözme yeteneğinden ibarettir. Felsefi bir düşüncenin yaratma kabiliyeti ve özgünlüğü de her probleme az veya çok otomatik olarak tek ve tamamen hazır bir çözüm usûlünü uygulama arzusuna boyun eğmeksizin, bu problemin özel olarak içerdiği şeye bağlanılması ölçüsünde geniştir. Bu canlılık özellikleri Platon'un ve belli bir ölçüde de Aristoteles'in düşüncelerinin hâlâ olağanüstü değerini sağlayan şeydir. Platon veya Aristoteles'inkine benzer felsefi düşünceler karşısında bulunulduğunda, onların sonuçlarını bizzat kendilerinde ele alarak yargılamaktan kaçınmak, tersine onları sürekli olarak

9. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Dr. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 23.

10. Rogêr Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi* XXVIII. Cilt, 1-2. sayı, 1970, s. 231-241 [yukarıda s. 46-63]. Bundan sonra Arnaldez'in sergileyeceğim ve tartışacağım bütün fikirleri ile ilgili olarak bu makalesine dayanacağım. Ancak ele alacağım her özel fikri ile ilgili olarak özel göndermelerde bulunmayacağım.

kendilerini esinlendirmiş olan problemler ile temas halinde tutmak gerekir. Bu tür felsefi düşünceleri bir tür kendinden şey gibi tecrit ettikten sonra onları bir sistem halinde düzenlemeye çalışmak ise bundan da tehlikeli bir şeydir.

Yine Arnaldez'e göre Platoncu bir sistem yoktur. Platon'da en az bulunan şey, sistematikliktir. *Logos*'un dilinden bahsettiği zaman bile Platon'un genellemeleri daima sınırlı, incelediği konunun mahiyeti ile ölçülüdürler. *Muthos*'a gelince, o zaten yapısı gereği genelleştirilemez olan bir değere sahiptir. Çünkü Muthos bir işarettir. Bir işaret somut olan kadar soyut olanı da içine alabilen bir sembol değildir; ancak özel olana yönelebilen bir belirtidir.

Oysa Platon'dan sonra gelenler sistemi aramışlardır ve bunlardan bir kısmı efsaneleri azaltmaya çalışacak yerde onları düşüncenin adeta bir salt "entite"ler dünyasında kendisini kaybetme tehlikesini gösterdiği engin metafizik allegoriler olarak genişletmişler; diğer bir kısmı ise problemlerin süreksizliği yerine mimarî, sunî bir teoremler sürekliliğini koymaya çalışmışlardır. İşte bu birinciler Sır Dinlerinin ve felsefelerinin bütün hayalî konularını ele almışlar, ikinciler ise kurdukları yapma binalar için çeşitli okulların, özellikle Aristotelesçilik ve Stoacılığın malzemelerini kullanmışlar ve Escalon'lu Antiochus ve Poseidonius'un sistemleri gibi eklektisizmler meydana getirmişlerdir. İslâm dünyasına gelindiğinde birinciler mistik sistemlerin, ikinciler ise Yunan tarzındaki felsefe sistemlerinin örneklerini veya modellerini oluşturmuşlardır.

Demek ki İslâm düşüncesi veya felsefesi ya mistisizm, yani tasavvuf olarak engin metafizik allegoriler, metafizik fantazmagoriler olmaya yönelmiştir veya Yunan tarzında felsefe olarak sun'i, mimari bir eklektisizm olmaktan ileriye gidememiştir.

Arnaldez bu arada Kelâm üzerinde de biraz durmaktadır. Ona göre Kelamın konusu oldukça fakir olan ve teolojik düşünce için daima aynı olan bir malzeme karakteri gösteren dogmatik açıdan, yani dogmalar bakımından sınırlı Kur'an vahyi idi. Bu vahiyde ise temalar tekrar-

lanmamaktaydı. Onlar tanrısal sırdan esen genişlik havası ile canlandırılmış değildiler. Çünkü Sünni Müslümanlık için insanlara bıldirilmiş tanrısal bir sır(mystère) yoktu. Sonuç olarak Kelâmın bazı ilginç zenginlikler içerdiğini söylemek mümkündür; ama bunlar felsefi olarak işlenmemiştir.

O halde İslâm felsefesinin zaafı, sisteme karşı gösterdiği aşırı ilgisinde ve bu arada gerçek felsefi problemleri gözden kaçırmasında veya ihmal etmesinde yatmaktadır. Buna paralel olarak Arnaldez iddia etmektedir ki İslâm filozofları Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler hakkında yeni hiçbir şey ortaya koymamışlardır. Onlar sadece sunî bir biçimde Antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi devam ettirmişlerdir ki bu düşüncenin kendisi de zaten ta o zamanlardan otantikliğinden çok şeyler kaybetmiş bir düşünce idi. Ancak gene de canlı idi; çünkü devrini anlamak istiyordu. Proclos ve Jean Philophonos'unki gibi filozofların eserleri dinsel değerlere, farklı hayat anlayışlarına felsefi bir ifade verme değerine sahipti. Şüphesiz bu insanların problemlerinin kendileri salt felsefi problemler değildiler. Onların kendileri de hasbî bir öğrenme arzusu, saf bir merakla yanıp tutuşmuyorlardı. Ancak büyük ustaların felsefelerini partizan amaçlarla kullanmak için gösterdikleri bu çaba onları kavramları, bu kavramları doğurmuş olan somut düşünceden koparılmış kendinde hakikatler olarak ele almamaya zorluyordu. Arnaldez'e göre bu tür eserlerde bu anlamda kendini gösteren içtenliğe, otantikliğe, İslâm felsefesinde rastlamak mümkün değildir. Ama bu İslâm filozoflarının İslâm'ı gerçekte önemsemeyip, dillerinin ucu ile şeklen kabul etmekle yetinen iki yüzlü insanlar oldukları anlamına gelmez. Hayır, bu yöntem meselesinden ileri gelen bir farklılıktır. Yani, İslâm filozoflarında felsefenin dinle ilgili meselelere uygulanması asla iman verilerinin veya inanç unsurlarının analizi şeklinde olmamıştır. Çünkü bir yandan Kur'an'ın kendisinin dogmatizmi İslâm filozoflarını tanrısal ifadeleri vahiy blokları olarak ele almaya götürüyor; öte yandan felsefenin kendisi de onlar tarafından bir tür Kur'an, önünde eğilinmesi gereken bir hakikatler deposu

olarak algılanıyordu. Bundan ötürüdür ki, diye devam ediyor Arnaldez, dinsel öğretinin unsurları ile ilgili oldukları her seferinde İslâm filozoflarının düşünceleri basit bir konkordizmi, yani sahte bir uyuşturmacılığı aşmaz. Bu düşünce ince ve ustaca olabilir, ancak felsefi çıkış noktalarından yoksun olduğu gibi felsefi bir menzile, erime de sahip değildir.

Arnaldez görüşlerini şöylece sergilemeye devam etmektedir: İslâm'da felsefe ile din arasında, o halde, felsefenin dinin verilerini gerçekten anlaması, analiz etmesi, aydınlığa kavuşturması, derinleştirmesi, kısaca felsefileştirmesi yönünde ciddi bir ilişki olmadığı gibi felsefe ile özel bilimler arasında da herhangi önemli ve uzun vadeli bir alışveriş olmamıştır. Aslında bilim, idealde, bir düşünce disiplini olarak felsefeden vazgeçmez. Fakat Araplarda böyle olmamıştır. Onlarda teorik kavramlar, felsefenin teorik çerçevesi kısa zamanda cansız, rutin etiketler haline geldiği için bilimsel gelişmeyi erkenden rahatsız etmişlerdir. Öte yandan İslâm filozoflarının kendileri de bilimlerin çiçeklenmesi, gelişmesi döneminde kavramlarını, modellerini yenilemeyi sağlayabilecek bilimsel gelişmelerden esinlenmiş bir felsefe yaratmayı başaramamışlardır.

Son olarak Arnaldez'in İslâm felsefesinin gelişmesinde Gazâli'nin rolüne ilişkin düşüncelerine temas edelim: Ona göre Gazâli ve İbni Rüşt, İslâm felsefesinin ta baştan beri zaafını teşkil eden bu yanlış anlamayı veya yanlış anlayışı sarsabilecek ve ona canlı, dinamik bir nitelik kazandırabilecek şahsiyetlerdir. Örneğin Gazâli a) herşeyden önce çok haklı olarak antik filozoflar arasında bir uyum olduğu görüşündeki suniliğini görmüş ve buna karşı klasik çağ antik düşüncesinin bütün görüş farklılıklarını açıklığa kavuşturmuştur; b) yine o, filozofların sistemi ve İslâm'ın vahiyle bildirilmiş inanç unsurları arasında uyum olduğu görüşüne de karşı çıkmış, daha derin olarak metafizik problemlerrin kurgusal çözümünde Yunan mantığı kavramlarının kullanılmasının nasıl sayısız küfrün sorumlusu olduğunu göstermiş, başka bir deyişle İslâm filozoflarının felsefe-din arası ilişkiler problemi ile ilgili çözümle-

rinin basit bir konkordizmi aşmadığını ortaya koymuştur. Ancak o bundan çok farklı sonuçlar çıkarmıştır: Felsefe hakkındaki bu eleştirisinin felsefi meyvesini çıkarmayarak erkenden mistik çözüme yönelmiştir. Yani o "mathema"dan geçerek "noema"ya gidecek yolu vaktinden önce kendisine kapamıştır. Bu yol, bildiğimiz gibi Platon ve Spinoza'nın yolu, yani sayılar ve şekiller arasında Tanrı'ya erişme yoludur. Gazâli matematik varlıklar ile tinsel gerçeklikler arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu fazla kolayca kabul etmiş ve Platon'u sayılar ve şekiller arasında Tanrı'ya erişmeyi düşündüğü için suçlu bulmuştur.

Özetlersek, İslâm felsefesi gerçekten felsefi olan problemler karşısında bir çeşit entellektüel körlük göstermiştir. İslâm filozoflarında eksik olan akıl yürütme gücü, analiz ustalığı, yaratma sanatı değildir; gerçekten felsefi bir genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntı ile ilgili noktalar, ikinci dereceden sorunlar, öğreti ve kavramların düzeltilmesi ve yeniden düzeltilmesi ile meşgul olunmasıdır.

O halde elli sene ara ile iki İslâm felsefesi tarihçisi veya araştırıcısı, özellikle Yunan tarzında felsefe hareketi ile ilgili olarak aynı görüşü savunmaktadır. Buna göre bizim yukarıda bir felsefenin özgünlüğünü teşkil edebilecek şeyler arasında kabul ettiğimiz çeşitli öğeler bakımından bu felsefenin özgünlüğünden söz edilemez. Bu felsefe ne gerçek felsefi problemleri sezebilme, ne de eski problemlere gerçekten yeni olan bir cevap verebilme anlamında özgündür. Onun ne kendi içinde gerçek bir gelişmesinden, evriminden bahsedilebilir; ne de evrensel felsefe tarihi içinde önemli bir yeri olduğundan söz edilebilir. O her zaman için Yunanca'dan yapılan çevirilere bağlı kalmış, ortaya yeni bir görüş getirmekten çok eski görüşleri, hem de yine daha önceki örnekleri ta Antik çağ sonunda görülen bir biçimde birleştirmek suretiyle bir eklektisizm olmuştur. Kaldı ki Plotinos, Proclos gibi yine eklektik İlk Çağ filozoflarında hiç olmazsa kendi dönemlerinde ortaya çıkan doğu dinlerinin, örneğin Hristiyanlığın farklı hayat anlayışlarına felsefi bir ifade verdirmek gibi ciddi bir çabaları vardı. Oysa İslâm filozoflarında bu bile yoktur. Onlarda bu anlamda bir tarafgirlikten bile bahsedile-

mez. Onların dinle ilgili yorumları basit bir konkordizmi aşmaz. Kısaca bu felsefe sunî, mimarî bir eklektisizmden başka bir şey değildir. Bu konferansın sonunda söyleyeceğim şeyi şimdiden haber vererek belirteyim ki ben böyle düşünmüyorum. İslâm Kelâmı ve Tasavvufu hakkındaki düşüncelerinin tartışmasına girişmeksizin Yunan tarzındaki felsefe hareketinin global değerlendirilmesi ile ilgili olarak ne Arnaldez'e, ne De Boer'e, ne de benzer görüşleri savunan diğerlerine katılıyorum. Ben Yunan tarzındaki felsefe hareketinin Arnaldez'in belirttiği özelliklerden belli bir kısmına sahip olduğunu kabul etmekle, özellikle yine Arnaldez'in Gazâli ve İbni Rüşt'le igili değerlendirmelerini büyük ölçüde paylaşmakla birlikte -ki ben bu gruba ayrıca ve özellikle İbni Haldun'u da ekliyorum- bu felsefenin ne yeni bir problem ortaya atmak, ne eski problemleri yeni, verimli bir biçimde yeniden düşünmek, çözmeye çalışmak yönünde herhangi bir özgünlüğe sahip olmadığı düşüncesini kabul etmiyorum. Dahası var: Bu felsefenin tamamen orijinal olmamakla birlikte Yunan düşüncesinden çok farklı bir modelden evreni kavramaya çalıştığını ve bunun da genel insan düşünce ve felsefe hareketi içinde dikkate değer bir anı temsil ettiğini düşünüyorum. Nihayet bu felsefenin birçok tezi ile Orta Çağ Batı Hristiyan felsefesine ve daha sonra da Yeni Çağ felsefesine büyük ölçüde etkide bulunduğu kanaatini taşıyorum.

Ancak önce yöntemle ilgili bir iki düşüncemi belirtmeme izin verin. İlkin şu önemli noktayı işaret etmek istiyorum ki İslâm felsefesine ilişkin araştırmalar aslında henüz işin başlangıcında bulunmaktadır. Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşt, Kindi, İbni Bâcce, Ebubekir Razi vs. gibi önemli filozofların bile eserlerinin büyük bir kısmı henüz yayınlanmamıştır. Yayınlanmış olanlar üzerinde de örneğin bir antık çağ Yunan veya Hristiyan Orta Çağ felsefesi üzerinde yapılmış olan cinsten derinlemesine incelemeler, yorum ve değerlendirmeler daha henüz yeni başlamıştır. O halde bu konuda vereceğimiz yargıların konuyla ilgili gerçeği doğru bir biçimde yansıtamayacak ölçüde geçici bir nitelik taşımak zorunda olduğunu hatırdan uzak tutmamamız gerekir.

İkinci olarak hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da en ciddi araştırma ve incelemeleri yapanlar yine Batılı felsefe tarihçileri, bilginlerdir. Onlar ise İslâm felsefesi ile geçen yüzyılın ortalarından bu yana belki kendi açılarından haklı da olarak *daha ziyade onun, Yunan dünyası ile Orta Çağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı aracı rolden dolayı ve bu rolün fonksiyonunda ilgilenmektedirler*. Başka deyişle İslâm felsefesine sorularını temelde bu problematik açısından sormakta ve cevaplarını yine bu beklenti ve yaklaşımlarına uygun olarak almaktadırlar. Nitekim onların büyük bir kısmı, örneğin bir Renan, Gilson, ilgilerini İslâm filozoflarının Latinceye çevrilmiş eserleri ve bu eserlerin Hristiyan ilahiyatının gelişmesi üzerindeki doğrudan veya dolaylı etkisi üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Gerçi son zamanlarda, Macid Fahri'nin de işaret ettiği gibi[11] bu yönde yavaş yavaş bir değişmenin varlığı, yani bazı Avrupali araştırmacıların İslâm felsefesini müstakil bir fikri mesele olarak alma yönünde kendisini gösteren olumlu bir değişmenin varlığı gözlemlenmektedir. Ancak gene de bu çabalar henüz çok yetersiz bir durumdadır.

Yukarıda dünyayı kendisine dayanarak açıkladığımız büyük modellerden veya başka deyişle büyük tarihî dönem ve kültürlerin ruh ve bakış açılarından söz ederken Yunan, Yahudi-Hristiyan ve Müslümanlığın Tanrı, evren, insan ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili farklı modelleri benimsediğini söylemiştim. Bu açıdan Yunan modeli ile bu kez bir bütün olarak ele almak istediğim Yahudi-Hristiyan-Müslüman tek tanrıcı veya semavi dinlerin modelleri arasında da önemli bir farklılıktan bahsederek İslâm felsefesinin hareket noktasını belirlemek istiyorum. Brochard'ın Spinoza üzerindeki etütlerinde haklı olarak belirttiği gibi eski Yunan filozofları Tanrı'ya genellikle kendisiyle birlikte ezeli olarak var olan bir maddeye biçim veren ve onda en mükemmel bir güzelliği gerçekleştiren bir sanatkâr olarak bakmışlardır. Bu anlamda bütün ilk Yunan düşüncesinde bir tür düalizm vardır. Ancak bu düalizm onları rahatsız etmez. Çünkü onlar Tanrı'yı *sonsuz*

---

11. Macid Fahri, *İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. VII.

olarak göz önüne almazlar. Bunun da nedeni onların mesela Platon'un, Aristoteles'in gözünde sonsuzun, varlığın en az mükemmel formu olmasıdır. Bunun sonucunda bütün bu filozoflarda Tanrı daima en yüksek ölçüde mükemmel bir akıl, mutlak iyi ve mutlak güzel olarak tasavvur edilir. Varlıkların en son ereği olan bu mükemmellik çeşitli tarzlarda tasarlanmıştır. Ancak ister Platon'la bilikte o İyi ideası, ister Aristoteles'le birlikte kendi kendisini düşünen bir Düşünce veya Stoalılarla birlikte evrene içkin olan bir Akıl, bir logos olarak tanımlansın, bütün bu filozoflar aklın Tanrı'nın özel bir niteliği olduğu konusunda hemfikirdir.

Oysa Yahudi milletinin kabul ettiği ve daha sonra da bütün dünyaya kabul ettireceği anlayış tamamen farklı idi. Önce Tanrı sonlu değil, sonsuz idi ve bu deyim varlığın en mükemmel biçimini temsil etmekteydi. Dolayısıyla artık bu Tanrı ile birlikte kendi kendisiyle var olan ezeli-ebedi bir madde söz konusu olamazdı. Dünya, ancak Tanrı'nın bir eseri olabilirdi ve bu da ancak *yoktan bir yaratım* sonucunda ortaya çıkabilirdi. Böylece evren bir anda her türlü otonomisini kaybetmekte ve adeta kendi ayakları üzerinde duramayan, Tanrı'ya bağlı olan bir varlık haline gelmekteydi. Bu noktadan itibaren artık Tanrı bir ideali, bir ideayı gerçekleştirmeye çalışan bir akıl veya düşünce değil, her yönde sonsuz, insan aklının kavrayamayacağı bir güç, bir kudret olmak durumundaydı. Daha doğrusu artık o bir akıl olmaktan çok bir *irade, sonsuz güçlü, yaratıcı, etkin bir iradeydi*. Eski Yahudilerin kıskanç Tanrı'sı buydu. Bu anlayış zamanla yavaş yavaş saflaştı. Özellikle Yahudi Philon ve Hristiyan skolastiklerinde bu iradeye bir akıl verilmeye, bu irade akılsallaştırılmaya çalışıldı. Ancak gene de son çözümde o, bizzat kendi kendisini belirleyen ve doğrudan eylemi ile var olan her şeyi yaratan bir güç, bir irade olarak kaldı. O, artık bir formel neden veya (ereksel) (gaî) neden değildi, bir fail nedendi. Hatta fail nedenden var olan bir malzemeyi işleyen şeyi anlıyorsak bu bile değil malzemesini, bu malzemeyi kendisine göre işleyeceği modeli, kısaca her şeye kendisinden çıkaran yaratıcı nedendi."[12]

---

12. V. Brochard, *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, yay. Valentine Eugene Lambert, Paris, tarihsiz, "Le Dieu de Spinoza" adlı makale,

Yunan felsefesine bu anlayışı ilk olarak ithal edenin Plotinos olduğu anlaşılmaktadır. Plotinos Yunan entellektüel geleneğine sadık kalmak ve Platon ve Aristoteles'i devam ettirmek iddiasındadır. Ancak onun önünde Milat sıralarından itibaren bütün Roma ve Akdeniz dünyasını kapladığı görülen birtakım sır ve kuruluş dinleri vardı. Plotinos çağın bu entellektüel-moral ortamını ve insanların ruhlarını istila ettiği görülen bu derin dinsel ilgi ve kaygıları bir yana itemezdi. Brèhier, Arnaldez ve daha birçoklarının haklı olarak işaret ettikleri gibi Yeni-Platonculuk bu dinsel ilgilere, dinsel değerlere Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap verme çabasından başka bir şey değildir.[13] Hatta bu açıdan Yeni-Platonculuğun kendisini, ilerde aynı zihniyet ve özelliklerle ortaya çıkacak olan benzeri felsefi hareketleri, örneğin Spinozacılık için de söylenmesi mümkün olacak bir tarzda bir tür dini hareket olarak göz önüne almak bile mümkündür. Plotinos her şeyi yoktan yaratan aktif bir irade ve güç olan Hristiyanlığın Tanrısının yerine sonsuz olan Bir'i koyar. Böylece eskilerin Tanrı anlayışını kökkü bir şekilde değiştirdiği gibi bu Tanrı ile evren arasındaki ilişkileri de tamamen farklı bir modelden açıklama durumuna girer. Bu "Bir olan" her bakımdan sonsuzdur, her türlü belirlemenin üstündedir ve her şeyin yani gerek tinsel, gerekse maddi olan her varlığın kaynağı, tözüdür. Hiç şüphesiz o kör ve kaba bir kuvvet değildir; çünkü onun ilk tezahürü, kendisini açığa vuruş şekli Nous'tur, yani akıldır. Bununla birlikte o aklın üstündedir; başka deyişle o akla tâbi değildir, akıl ona tâbidir. Böylece de Yahudi-Hristiyan Tanrı geleneği ile Yunan felsefi Tanrı geleneği birleştirilmiş olmaktadır.

Şimdi İslâm felsefesi, daha doğrusu Fârâbî-İbni Sinâcı çizgideki İslâm felsefesi -çünkü bu çizginin dışında bulunan Ebubekir Razi gibi filozoflar da vardır- temelde Arnaldez'in de işaret ettiği gibi Yeni-

---

s. 362-363.

13. Kurtuluş ve Sır Dinleri, Yunan akılcılığı ve Yeni-Platonculuk arasındaki ilişkiler hakkında geniş bilgi için bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara 1992, II. Bölüm, s. 49 vd.

Platonculuğun bir devamıdır. O da aslında Plotinos'un sorusunun aynısını sorar: Yukarıda sözünü ettiğimiz unsurlar bakımından büyük ölçüde Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışının gelişmesinin devamı veya ürünü olan İslâm Tanrı anlayışı ve evren modeli, nasıl olup da aynı zamanda felsefi bir değere sahip olabilir? Daha basit bir deyişle bu Tanrı ve evren konsepsiyonunu Aristoteles ve Platon'da kendisini gösterdiği şekilde büyük Yunan klasik felsefe geleneği ile nasıl barıştırabiliriz? Şimdi İslâm felsefesinin bu temel sorusu veya sorunu bana hiç de iddia edildiği gibi sun'î bir sorun gibi gelmiyor. Fârâbî–İbni Sinâcı felsefenin bu açıdan tamamen orijinal bir modelden dünyayı anlamaya çalıştığını söylememiz mümkün olmasa bile onun hareket noktasının, probleminin bir Plotinos veya Proclos'unkinden daha az hakiki, daha az samimi, daha az felsefi olduğunu kabul etmemiz için bir neden yoktur.

Daha da önemlisi bu temel soruna cevap için Fârâbî-İbni Sinâ tarafından geliştirilen sistemin kendisi de doğrusu bana Yeni-Platonculuğun kölece bir tekrarından bambaşka bir şey gibi görünmektedir. Basit ancak önemli bir örnek vermek istiyorum: Bence ne Tanrı anlayışının kendisinde, ne Tanrı'dan evrenin çıkışı olayını açıklamasında Fârâbî'yi herhangi bir Yunan filozofunun tekraren devamı olarak kabul etmek büyük haksızlık olacaktır. Çünkü Fârâbî'nin Tanrı'sı aynı zamanda hem Plotinos'un, hem Platon'un, hem Aristoteles'in, hem Kur'an'ın Tanrı'sıdır. Bu demektir ki o bunların hiçbirisinin değil, Fârâbî'nin Tanrı'sıdır. Düşüncemi açıklayayım: Fârâbî, Kur'an'la birlikte Tanrı'nın var, bir, mükemmel, yaratıcı, canlı, kudretli, âlim vs. bir varlık olduğunu söyler. Platon'la birlikte onun kendinde iyi kendinde gerçek, kendinde doğru (hak) olduğunu veya Platon'da bu ideaya tekabül eden şey olduğunu belirtir. Yine Platon'la birlikte O'nun her türlü varlığın, gerçekliğin, hakikatin, iyiliğin kaynağı olduğunu tasdik eder. Aristoteles'le birlikte Tanrı'nın en büyük özelliğinin veya özünün bir akıl, bir düşünce olmak olduğunu, bu düşüncenin kendi kendini düşünen bir düşünce olduğunu, Tanrı'da düşünen, düşünülen

ve düşüncenin bir ve aynı şey olduğunu ileri sürer. Plotinos'la birlikte evrenin bu kendi kendisini düşünen düşüncenin bu düşünme eyleminin sonucu olarak zaman-dışı ve zorunlu bir biçimde Tanrı'dan çıktığını, dolayısıyla Tanrı'nın bu anlamda evrenin faili, nedeni veya kaynağı oluğunu belirtir. Şimdi bu Tanrı anlayışının bütün öğelerinin sözünü ettiğim öğretilerde var olduğu bir gerçektir. *Ama onların belki başkalarına göre başarısız, ama bana göre çok başarılı olarak bu biçimde birleştirilmesi ve böyle bir Tanrı konsepsiyonunun yaratılması şerefi yalnız ve yalnızca Fârâbî'ye aittir.* Yani Tanrı anlayışı artık kimsenin değil, Fârâbî'nindir. Netice olarak bu Tanrı anlayışı bu anlamda bence son derece orijinal felsefi başarı olduğu gibi aynı ölçüde önemli bir felsefi hareket noktası olmak özelliğine de sahiptir.[14]

Aynı konuyla ilgili bir başka noktaya temas edeyim: Ortaçağ'da gerek Doğu, İslâm, gerekse Batı Hristiyan dünyasında en önemli merkezî kültürel problem, felsefe ile din veya akıl ile inanç arası ilişkiler problemidir. Plotinos ve Yeni-Platonculuğun bu problemin belli bir ortaya konuş tarzı veya ona verilen belli bir cevap olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu problem İslâm'da çok daha acil, çok daha hayatî bir problem olma özelliği gösterir. Çünkü her türlü değerleri, kurumları, kuralları din üzerine, tanrısal vahiy üzerine, peygamberlik olayı üzerine kurulu bir toplumda bu problemin felsefe ve ona bağlı olarak bütün entellektüel-bilimsel etkinliklere bir yer, bir yaşama imkânı verebilecek bir tarzda olumlu bir çözüme kavuşturulması büyük bir önem arz etmekteydi.[15] Bu konuda Plotinos'tan yardım bekleme imkânı da yoktu; çünkü onun bir pagan olarak genel olarak vahyin, daha özel olarak peygamberliğin felsefi bir açıklamasını vermesi beklene-

14. Fârâbî'nin Tanrı anlayışının ve genel olarak öneminin daha geniş tahlili ve değerlendirmesi ile ilgili olarak krş. "*Fârâbî, El-Medinet-ül Fâzıla*" bir önsöz ve giriş ekleyerek çeviren Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s. VII-XXXI.

15. Prof. Dr. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebep ve (Avrupa ile Karşılaştırma)", *Araştırma*, 1. Cilt, Ankara 1963, s. 27 vd.

mezdi. İslâm felsefesinin en büyük, en hayatî, en devamlı problemi budur. Hatta Corbin'e göre tek önemli ve devamlı problemi budur, yani peygamberlik veya nübüvvet felsefesidir. Ve bu probleme sırasıyla Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Tufeyl, İbni Rüşt, İbni Haldun kendi tarzlarında cevap vermeye çalışmışlardır. Bu cevapların teker teker sergilenmesine girmeyeceğim. Çünkü çok ve gereksiz zaman alacaktır. Ancak burada işaret etmek istediğim nokta bence bu problemin yüksek türden felsefi bir problem olduğuna kimsenin itiraz edemeyeceğidir. Yine bu problemle ilgili olarak Fârâbî-İbni Sinâ'nın getirmiş oldukları çözüm, bu çözüme Gazâli tarafından yapılan itirazlar, bu itirazları göz önüne alarak İbni Rüşt'ün getirdiği düzeltmeler, *Fasl el*-Makâl ve *Menâhic*'de bütün ayrıntılarıyla getirdiği yeni çözüm ve uygulamalar felsefi bakımdan fevkalade önemli bir başarıyı teşkil etmektedir. Öte yandan bu problemin gelişim tarihi incelendiği zaman İslâm felsefesinde herhangi bir gelişme olmadığı yönündeki *De Boer'in eleştirisinin hiç olmazsa bazı özel konularla, örneğin bu problemin gelişim tarihi ile ilgili olarak geçerliliğini kaybetme durumunda olduğu görülmektedir. Çünkü bu problemin tarihinde Fârâbî'den, hatta Kindi'den İbni Rüşt'e kadar çok sarih bir gelişmeden bahsetmek mümkündür.*[16]

Yine bu problemin tarihi gelişmesi layıkıyla incelendiğinde İslâm felsefesinin evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir aşama teşkil etmediği tezi de gücünden çok şey kaybetmektedir. Çünkü bu konudaki Fârâbî-İbni Sinâcı çözüm, benim bu konuya ayırdığım geniş bir makalemde göstermeye çalıştığım gibi ("İbni Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri") daha sonra Yahudi Skolastiği içinde Maymonides tarafından kelimesi kelimesine benimsenmekte ve XVII. yüzyılda da Spinoza tarafından onun *Tractatus Theologico-Politicus*unda, tabii Spinoza'nın

16. İslâm'da Kindî'den İbni Rüşt'e uzanan dönem içinde felsefe-din veya akıl-iman ilişkilerinin tartışılması konusunda kendisini gösteren evrim veya gelişme ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Dr. Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1987, IV. Bölüm: İbni Haldun Öncesi İslâm'da Din ve Felsefe İlişkileri, s. 241-369.

bilinen özgün dehasının ürünü olan katkıları mahfuz kalmak şartıyla, yine hemen hemen tümüyle tekrar edilmektedir.[17] Kaldı ki bu konuda Gazâli'nin itirazları ve bu itirazları göz önüne alarak İbni Haldun'un önerdiği çözüm de kendi başına ayrı bir değer taşımakta, bu çözüm de Aquino'lu Thomas'tan başlayarak Batı'da aynı yöndeki başka çözümlerle paralellik göstermektedir.[18]

Bir başka konuya geçmek istiyorum. Çağımız felsefesinin önemli problemlerinden birisi, determinizm ve özgürlük arası ilişkiler problemidir. Bu problem doğal determinizm ve özgürlük, sosyal determinizm ve özgürlük, psişik determinizm ve özgürlük başlıkları altında daha özel problemlere de ayrılabilir. Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde ise bu problem ilahi determinizm veya takdir-i ilahi, külli irade ile bireysel-insanî özgürlük veya cüz'i irade arası ilişkiler problemi olarak kendisini ortaya koyar. Bu problem İslâm'da özellikle Mu'tezile kelamcılarından başlayarak, Eş'ari kelamcıları tarafından devam ettirilerek fevkalade ince ve derin bir şekilde işlenecektir. Buna belli ölçüde bağlı diğer bir problem, tanrısal irade, kudret ve akıl arası ilişkiler problemidir: Hristiyan ve Müslüman öğretisine yöre Tanrı evreni serbest iradesiyle yokluktan varlığa geçiren yaratıcı güçtür. Şimdi bu yaratıcı güç, bu özgür irade, bu sonsuz kuvvet herhangi bir modele tâbi midir, değil midir? Onun yaratacağı şeye ilişkin bir bilgisi, ilmi var mıdır, yok mudur? Bu bilginin var olmadığını kabul etmek Tanrı'nın neyi yaratacağını bilmemesi, yaratımının tamamen keyfi, tesadüfi olması sonucunu içerir ki kabul edilemez. Öte yandan yaratacağı şeyi önceden bilmesi, ona ilişkin bir modele sahip olması ise, bu modelin kendi irade ve kudre-

---

17. Doç. Dr. Ahmet Arslan "İbni Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, s. 377-412. (Bkz. Aşağıda s. 99-146).
18. İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri problemi konusundaki görüşlerinin veya çözümünün geniş bir biçimde sergilenmesi, değerlendirilmesi ve karşılaştırılması için yukarıda adı geçen esere bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, V. Bölüm: İbni Haldun'da Felsefe-Din İlişkileri, s. 388-527.

tini belirlemesi, sınırlaması sonucunu doğurur Tanrı'yı kendinin üzerindeki bir İdealar alemini temaşa ederek kendisinden bağımsız olarak var olan bir maddeyi biçimlendiren bir Demiorgos gibi düşünmek gerek Hristiyan, gerek Müslüman öğretisinin kabul edebileceği bir şey değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisi veya bu bilginin tözü olan aklı ile irade ve kudretini aynı düzeyde tutmak, Tanrı'nın bizzat kendi özünü teşkil eden aklına göre eylediğini düşünmek en makul olacaktır. Ancak bu takdirde de bu aklın yine onun irade ve kudretini sınırlaması, Tanrı'nın ancak bildiği bir şeyi istemesi ve yine ancak istediği şeye muktedir olmasının mümkün olması türünden yine arzu edilmeyecek bir sonuçla karşılaşılabilir. Bunun için de Tanrı'da iradeyi, kudreti ve aklı bir ve aynı şey olarak almak bir diğer ve daha kabul edilebilir bir çözüm olabilir. Ancak bu da kendi payına bu farklı işlevlerin ne bakımdan ve nasıl bir ve aynı şey olabilecekleri problemini ortaya çıkarır. *Bununla tanrısal özle tanrısal sıfatlar ve tanrısal sıfatların kendi aralarındaki birbirleriyle ilişkileri önemli sorunu ortaya çıkar ki böyle bir sorunun ve bu soruna gerek çeşitli Kelâm okulları, gerekse felsefe okulları tarafından verilen cevapların daha önceki Yunan dünyasında hiçbir karşılıkları yoktur.* Şimdi bütün Müslüman felsefesini uğraştıran bu tanrısal özle sıfatlar arası ilişkiler problemi bize bugün için anlaşılmaz veya önemsiz görünebilir. Ama bu anlamda bugün bizim için çok önemli görünen birçok felsefi problem de bizden sonrakiler için aynı ölçüde önemsiz veya anlamsız görünebilir. Yeni Çağ insandan, dünyadan, doğadan kalkarak Tanrı'yı anlamaya, düşünmeye çalışmaktadır. Orta Çağ ise Tanrı'dan kalkarak dünyayı, insanı, doğayı anlamaya, düşünmeye çalışmaktaydı. Dolayısıyla Tanrı onun her türlü düşüncesinin merkezindeydi. Bu durum göz önüne alınırsa Tanrı'nın özü, sıfatları, ve özüyle sıfatları arasındaki ilişkiler probleminin ne kadar önemli olduğunu tahmin etmek zor değildir.[19]

---

19. İslâm'da Tanrı'nın sıfatları, özü, özü ile sıfatları arasındaki ilişkiler problemi ve bu probleme çeşitli okulların yaklaşımları ile ilgili olarak özellikle şu eserlere bakılması tavsiye edilir: Fârâbî, *El Medinet-ül Fâzıla*,

Yine buna bağlı olan diğer bir ince meseleye geçmek istiyorum. Fârâbî-İbni Sinâ bilindiği üzere evrenin zaman içinde ve yoktan yaratıldığı görüşüne karşı çıkarak onun, yukarıda belirttiğim gibi, Tanrı'nın kendi özünü düşünmesi sonucu ezeli olarak Tanrı'dan çıktığını söylerler. Bu ezeli yaratım kavramı ile hem Yunan düşüncesinin maddenin ezeliliği görüşünü, hem de İslâm'ın evrenin Tanrı'nın eseri olduğu anlayışını korumak isterler. Gazâli buna karşı çıkarak böyle bir anlayışta Tanrı'nın hakiki anlamda evrenin faili, fail nedeni olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürer. Çünkü ona göre burada bir eserin nedeninden zorunlu olarak çıkması vardır; ihtiyarla, irade ile meydana gelmesi yoktur. Zorunluluk, irade özgürlüğüne aykırıdır. Oysa İslâm Tanrı'nın evreni özgür iradesi ile yarattığını söylemektedir. Özgür iradenin özelliği ise, seçme özgürlüğü, iki eşitten birini diğerine tercih etme özgürlüğüdür. Herhangi bir gerçek iradenin, hakiki anlamda özgür olan bir iradenin özelliği, Gazâli'ye göre belirlenmemiş olması, belirlenmeye gelmemesi, herhangi bir belirleyici olmaksızın seçmesidir. Belirleyici bir nedeni olan irade kavramı, kendi içinde çelişiktir. Bu kendi tarzında fevkalade ince ve derin irade anlayışına filozoflar, bu arada İbni Rüşt yine kendi tarzlarında fevkalade ince ve derin bir anlayışla karşı çıkarlar: Evren mutlak anlamda belirlenmiştir. Mutlak olarak belirli olan evrende meydana gelen her olay gibi Tanrı'nın da iradesi, istemesi olayının mutlaka bir belirleyici nedeni olmak zorundadır. Belirleyici nedeni olmayan bir isteme ve seçme olayından bahsetmek saçma, anlamsız, akıl ve felsefe-dışıdır. Kendisi bir Kelamcı ol-

---

1.Kısım, s.1-20; Gazâli, *İtikadda Orta Yol (Al-İktisâd fi'l İ'tikâd)*, Çev. Dr. Kemal Işık, Ankara 1971, 1. ve 2. Kısımlar, s. 22-117; Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı (Tahâfut al-Falâsifa)*, çev. Dr. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, özellikle Altıncı Mesele, s. 91-101; İbni Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tahâfut al-Tahâfut)*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ -Prof. Dr. Kemal Işık, Samsun 1988, özellikle Altıncı Tartışma, s. 169-189; Fahreddin Râzî, *Kelâma Giriş (Al Muhassal)*, Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara 1987, İkinci Kısım: Sıfatlar, s. 145-186.

makla birlikte bu konuda felâsifenin ana görüşünü paylaşır görünen Fahreddin Râzî meseleyi Tanrı iradesinden daha geniş bir plana aktararak her türlü fiil gibi düşünme ve isteme fiilinin de aslında özgür olmayıp kendisini mümkün kılan yeter bir sebebe ihtiyaç gösterdiğini, insanın da iradi olarak özgürce davrandığını düşündüğü her seferinde aslında seçen değil, mecbur olan olduğunu savunur. Aristoteles'in bilinen ile bilgi arasındaki bağıntı üzerine görüşlerini, istenen ve istek arasındaki ilişkilere tatbik ederek esas olanın istenen olduğu, isteğin istenene bağlı ve göreli olduğu, burada istenen bir şey olduğu ve onun isteği belirlediğini söyler. İbni Rüşt'ün kendisi meseleye önemli bir yeni boyut katar: Evrende zaten hiçbir şey diğerine özdeş değildir. Her varlık mutlaka kendisine özgü olan bir nitelikle diğerinden ayrılır. Dolayısıyla özelliği iki eşitten veya özdeşten birini diğerine bir neden olmaksızın tercih etmekten ibaret olan bir iradenin objektif bir temeli yoktur. Ancak buna karşı da Tanrı'nın isteğinin konusu olmak bakımından bütün şeylerin birbirlerine özdeş olduğu söylenebilir vs. Bu tartışmayı daha da uzatmak istemiyorum.[20] Ancak bu tartışmada ele alınan meselenin, bu meselenin dayandığı temel kavramların felsefi bakımdan ne kadar ince, sofistike bir özellik taşıdığının gözünüzden kaçmadığını umarım. Burada aynı konu ilerde bir Descartes, Spinoza, Leibniz veya Kant tarafından tartışılırken hareket edilecek olan ana pozisyonlar, dayanılacak kavramlar, kabul edilecek varsayımlar açısından hemen her şeyin var olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Çağdaş insan bilimlerinin sosyoloji, psikoloji, hukuk vs. disiplinlerinin aynı konu ile ilgili sağladıkları bütün yeni bilgilerimize rağmen bu konuyu tartışmada İslâm filozoflarından çok ileri bir noktada bulunduğumuzu

---

20. Tanrı'nın iradesi ve ihtiyârı, özgür yaratım, iradenin mahiyeti, herhangi bir iradenin özgür olup olamayacağı, irade ve determinizm vs. konularında İslâm felsefesi tarihinde cereyan eden tartışmaların niteliği ve bu konuda varlığını iddia etiğimiz gelişme hakkında geniş bilgi edinmek üzere bkz. Kemâl Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1987, I. Mesele: "Tanrı'nın özü gereği mucib olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine", s. 33-84.

zannetmiyorum. Şimdi yine böyle bir problemin bizzat kendisinin ortaya atılması ve bu söylediğim boyutlarda işlenmesi bakımından İslâm felsefesinin felsefe tarihinde önemli bir aşamayı temsil ettiğini söylersem acaba haksızlık mı etmiş olurum? Aynı meselede Batı Orta Çağ Hristiyan felsefesinin katkılarını da inkâr etmek istemiyorum. Ancak onun ta XIII. yüzyılda *Büridan'ın eşeği* örneğinde bize kendini gösteren boyutlarda tartışılmakta olduğunu da hatırlatmak istiyorum.

Felasifenin evrensel felsefenin gelişmesinde önemli bir aşamayı temsil etmediği, tüm işinin antik mirası Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu, felsefenin önemli hiçbir alanında veya sorununda özgün bir görüş ortaya atmadığı iddiasının doğru olmayan bir iddia olduğunu daha birçok özel örnekle de gösterebilirim. Gazâli'nin ünlü nedensellik eleştirisini hepiniz biliyorsunuz. Gazâli hiç şüphesiz Hume'unkinden bambaşka bir bağlam içinde, bambaşka bir problematikle ilgili olarak ve bambaşka kaygılarla nedensellik hakkındaki kavramımızın hiçbir a priori temele dayanmadığı gibi bize deneyle de verilmediğini, sadece psikolojik alışkanlık ve beklentimizden doğan duygumuzdan kaynaklandığına işaret etmiştir. O şüphesiz bu tesbitinden bizim için, yani Modern Çağ insanı için daha önemli olacak olan felsefi meyvesini çıkarmamıştır. Yani ne o, ne de ona cevap vermek üzere ortaya çıkan İbni Rüşt veya her ikisinin görüşlerini ciddi bir ilgi ile ele alan İbni Haldun *bunu doğa yasaları ve bilimsel bilginin niteliğine ilişkin son derece verimli olabilecek epistemolojik araştırmaların hareket noktası yapmamışlardır.*[21] Ancak öte yandan Gazâli'nin amacı da zaten bu değildir. Onun amacı mucizelerin imkânını rasyonel olarak açıklamak ve evrenin Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe ve zorunluluğa sahip olmadığını göstermektir ki bunu da başarmıştır. Onun kendisinin olmayan bir kaygıya ve ilgiye cevap vermek üzere yukarda işaret ettiğim türden araştırmalara girmemiş olmasının kendisi bakımından bir eksiklik teşkil etmediği açıktır.

---

21. Genelde nedensellikle ilgili olarak Gazâli ile İbni Haldun arasında mevcut olan ve bir bakıma epistemolojik bir değer taşıyan farklılık için bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 447-461 ve 506-524.

Bir başka örnek olarak Fârâbî tarafından ilk kez ortaya atılan ve daha sonra İbni Sinâ tarafından kabul edilen öz ve varlık arasındaki ilişkilere ilişkin öğreti hakkında da bir şeyler söylemek istiyorum: Aristoteles hiç şüphesiz bir şeyin özü ile varlığı arasındaki ayrımı önceden görmüştür. O, hiç bir öz probleminin varlık probleminden bağımsız olarak ortaya atılamayacağını bilir. Başka deyişle ona göre bir şeyin var olduğu ortaya konulmadan onun özü problemi ortaya konamaz. Nitekim o ancak *Fizik*'inde Tanrı'nın varlığını fiziksel kanıtlarla tesis ettikten sonradır ki *Metafizik*'inde onun özünü belirlemeye girişir.[22] Yine başka bir ifadeyle Aristoteles'e göre var olmayan bir şeyin özü de var değildir. Örneğin keçi-geyik özü bir hiçtir; çünkü bu öze tekabül eden bir varlık yoktur. Fârâbî ise Aristoteles'e tamamen zıt bir bakış açısından hareket eder. O, bir şeyin özünü belirlemeden önce onun mevcut olup olmadığını araştırma sorunu ile ilgilenmez. Tersine her türlü varlık sorunundan önce özün muayyen bir anlama sahip olup olmadığını araştırır. Aristoteles için bir anlamda öz ile varlık aynıdır, birbirinden ayrılmaz. Oysa Fârâbî bu birliği parçalar. Aristoteles için öz ve varlığı birbirinden ayrı düşünmek Platonculuğun İdealarına geri dönmek demektir. Çünkü İdealar, ona göre, varlığı olmayan özlerden başka şeyler değildirler. Oysa Fârâbî bambaşka bir zeminden hareket eder: Onun için evren Tanrı'nın kafasında bir öz, gerçekte ise bir öz artı varlık olarak ikili bir anlama sahiptir. Gerçi bunun tamamen mantıkî bir ayrım olduğu, evrenin gerçek olarak ezeli ebedi bir biçimde her zaman öz artı varlık olduğu söylenebilir. Ancak evrende varlığı metafizik anlamda zorunlu olan tek gerçeklik olarak Tanrı'dan hareket etmek durumunda olan Fârâbî, Tanrı ile geri kalan varlıklar arasında öz ve varlık bakımından bir ayrım yapmak zorundadır. Burada yine Yunan düşüncesinin bu meseleye bakış tarzı ile İslâm'ın bakış tarzı arasındaki radikal fark ortaya çıkmaktadır: Yunan düşüncesi için evren Tanrı ile birlikte Tanrı gibi bir varlık kendiliğindenliğine, varlık ba-

22. Aristoteles, *Metafizik*, Lambda Kitabı, 6. ve 7. Bölümler, 1071 b 2-1073 a 15.

ğımsızlığına, varlık zorunluluğuna sahiptir. Onu var olmayan bir öz olarak düşünmek mümkün değildir ki varlıkla öz arasında bir ayrım yapma imkânı veya düşüncesi ortaya çıkabilsin. Oysa İslâm'a göre evren var olmaması mümkün olan, zaten bir zamanlar da var olmamış ve başka bir zaman yine var olmayacak olan bir gerçekliktir. O halde onu henüz varlık kazanmadan önce ve varlıktan kesildikten sonra salt bir öz, varlığı olmayan bir öz olarak düşünmek mümkündür. Burada sorun Aristoteles'in keçi-geyik özüne bakışından tamamen farklı bir planda bulunmaktadır. Her halükarda Fârâbî bu hareket noktasından bakarak öz ile varlığı birbirinden ayırır ve varlığın özün içine girmediğini ispat etmeye çalışır. Çünkü "Eğer insanın özü, insanın varlığını da içermiş olsaydı, onun özü hakkındaki kavramımız, varlığı hakkındaki kavramımız olur ve insanın ne olduğunu bilmek, onun var olduğunu bilmek için yeterli olurdu." der. Meseleyi tersinden alırsak ona göre eğer varlık özün kurucu bir öğesi olsaydı, bir şeyin özü hakkındaki tasarımımız, varlığı hakkındaki tasarımımız olmaksızın eksik olurdu. Oysa bir şeyin özü hakkındaki tasarımımız, varlığı hakkında tasarımımız olmadığı halde tamdır. Kant'ın ifadesi ile söylemek gerekirse Fârâbî o görüştedir ki bizim cebimizdeki yüz talerle kafamızdaki yüz taler arasında öz bakımından hiçbir fark yoktur. Varlık, özün içine girmeyen ancak ona eklenen ilineksel bir şey, gelip geçici bir özelliktir.

Fârâbî bu son derece orijinal analizini, Kant'ın hemen hemen kelimesi kelimesine ontolojik Tanrı kanıtını eleştirirken kullanacağı bu analizini, bilindiği gibi yine orijinal olan, çünkü daha önce rastlanmayan bir başka ayrımının temeline yerleştirir ve bu ayrıma dayanarak da yine belli ölçüde orijinal bir Tanrı kanıtlaması yapar. Bu ikinci ayrım, zorunlu ve mümkün ayrımıdır. Buna göre öz ile varlık arasında bir ayrım olduğuna, her öz varlığını gerektirmediğine göre, varlıklar, özü varlığını gerektiren ve özü varlığını gerektirmeyen varlıklar olarak ikiye ayrılırlar. Birinci zorunlu, ikinci mümkün olandır. Evrendeki her şey özü varlığını gerektirmeyen şeyler olarak mümkün varlıklar sınıfına girer. Ancak evrende özü varlığını gerektiren zorunlu bir varlığın olması

gerekir. Çünkü eğer her şey mümkün varlıklardan ibaret olsaydı, evren olmayabilirdi. Oysa evren vardır. O halde evrende mümkün olmayan, zorunlu olan bir varlık vardır ki o da Tanrı'dır.

Şimdi bu Tanrı kanıtlamasına da daha önce, örneğin Aristoteles'te, bu form altında rastlamak söz konusu değildir. Gerçi bu kanıtlama bir yönüyle Aristoteles'teki kuvve halinde olan sonsuz varlıklar zincirinin mümkün olmadığı, sonunda bilfiil olan bir varlığa dayanmak gerektiği şeklindeki kozmolojik kanıta yaklaşmaktadır. Belki de ondan mülhemdir. Ama gene de görüldüğü gibi bambaşka bir zeminden hareketle onunla birleşmektedir.

Bu örnekleri çoğaltmam mümkündür. Onlara İbni Sinâ'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere sırf Tanrı kavramının analizine dayanan ve ilerde ontolojik Tanrı kanıtlaması olarak adlandırılacak olan akıl yürütmenin ilk örneğini teşkil eden Tanrı kanıtlamasını,[23] yine İbni Sinâ'nın ruhun maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim bir töz olduğu görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı ve ilerde Descartes'ta hemen hemen aynı biçimde karşımıza çıkacak olan ünlü "uçan adam" akıl yürütmesini,[24] İbni Rüşt'ün uzay ve zamanın ideal cinsten varlıklar olduğuna ilişkin açık öğretisini ekleyebilirim.[25] Ancak bütün bunlar üzerinde teker teker durmam mümkün ve gerekli değildir. Zaten Arnaldez gibi çeşitli İslâm felsefe tarihçilerinin kendileri de İslâm filozoflarının çeşitli özel konularda gösterdikleri tahlil ustalığına, yaratma dehasına itiraz etmemektedirler. Hatta bazen daha da hoşgörülü davranarak bazı problemlerin tartışılmasında belli bir özgünlüğe sahip olabildiklerini de kabul etmektedirler. Onların tezi bir bütün olarak İslâm felsefesinin gerek hareket noktası, gerek problematiği, gerek modeli, gerekse sonuçları bakımından özgün olmadığı, bu özelli-

---

23. Abdurrahman Badavî, *Histoire de la Philosophie en Islam II, Les Philosophes Pures*, Paris 1972, s. 646-648.
24. a.g.e. s. 665-670.
25. R. Arnaldez, *İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s. 240, (yukarda s. 61-62)

ğinden ötürü de evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir yer işgal etmediğidir ki *ben de yukarda bir felsefenin özgünlüğünden anlaşılması mümkün olan çeşitli özellikler bakımından bu felsefenin pekâlâ özgün olduğunu belirtmeye çalışıyorum.*

Burada son bir örnek olarak İbni Haldun'la ilgili bazı şeyler söylemek istiyorum. İbni Haldun'un tarih felsefesi, kültür felsefesi, siyaset felsefesi, sosyolojik düşünceleri bakımından dehasına, özgünlüğüne kimse itiraz etmemektedir. Yves Lacoste, Gaston Bouthoul, Georges Labica, Arnold Toynbee, Pitirim Sorokin, Erwin ve Franz Rosenthal, Muhsin Mahdi, Heinrich Simon, M. Rodinson'a kadar birçok batılı ve doğulu filozof, sosyolog, tarihçi onda tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışını, bugünkü sosyal bilimlerin doğuşunu, orijinal bir tarih felsefesinin belirişini görmektedirler. Kısaca hemen hemen hiç kimse İbni Haldun'un düşüncesinin çeşitli yönleriyle orijinalitesine itiraz etmemektedir. Ancak çok ilginç bir biçimde İbni Haldun özellikle İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneği dışında nazar-ı itibare alınmaktadır. Böylece o ne kendisinden evvel gelmiş olan ve kendisini anlamamızı mümkün kılacak olan bir akım içine yerleştirilmekte, hatta ne de kendisinden sonra gelen ve kendisini devam ettiren bir ekolün başlangıcı olarak görülmektedir. Oysa değerli İslâm felsefe tarihçisi Muhsin Mahdi'nin gayet nüfuz edici bir çalışması[26] sonucunda göstermeye çalıştığı ve benim de İbni Haldun üzerine yaptığım kendi çalışmalarımda gördüğüm şudur ki *İbni Haldun İslâm'da ancak felâsife geleneği içine sokularak anlaşılabilir. Başka deyişle o, kesinlikle İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneğinin bir ürünü ve devamıdır.* Bu, İbni Haldun'un Fârâbî-İbni Sinâcı Yeni-Platoncu felsefenin tezlerinin, özellikle onların Platoncu siyaset felsefesinin bir devamı olduğu anlamına gelmemektedir. Tersine o, birçokları tarafından işaret edildiği gibi bu siyaset felsefesine tamamen karşıttır. Bu, *Marks'ın ancak Hegelciliğin bir ürünü olarak anlaşılmasının mümkün olacağı anlamındadır. İbni Haldun İslâm Yeni-Platonculuğunun*

26. Muhsin Mahdi, *İbni Khaldun's Philosophy of History*, London 1957, özellikle IV ve VI. Bölümler, s. 171-285.

ve Platonculuğunun Gazâli tarafından yapılmış olan eleştirisinin ürünüdür. İbni Rüşt'le başlatılmak istenen Aristoteles'e dönüş çağrısının mutlu bir sonucudur. Aristotelesçiliğin varlık ve bilgi, bilim anlayışının daha kritisist, daha fenomenist bir yorumla aşılarak felsefi bakımdan ileriye götürülmesidir.[27]

İbni Haldun yukarda birkaç kez önemle vurgulamaya çalıştığım bir olgunun da yeniden teyidi anlamına gelmektedir. O da kim ne derse desin *tek tip, monolitik sürekli aynı temaları tekrarlayan bir İslâm felsefesi olmadığı, tersine canlı, gelişme halinde olan, belli bir evrim çizgisinde ilerleyen, birtakım problemleri çözümünde belli bir anlamda bir gelişme gösteren bir İslâm felsefesinin olduğudur.* İbni Haldun İslâm'da felsefe-din, felsefe-bilim, din-bilim ilişkileri probleminin tarihinde adeta bir zirve noktası, bir sentez, kendisinden sonra gelen düşüncenin, eğer ilerleyebilmiş olsaydı, son derece modern sonuçlara ulaşabileceği birtakım kanalları açmış olan bir hareket noktasıdır. Ancak bu olmamıştır. Bunun neden olmadığı, İslâm felsefesinin belli bir başarıyı gösterdikten, belli bir birikimi oluşturduktan, belli problemlere belli çözümler getirdikten, belli ve önemli bir gelişme gerçekleştirdikten sonra neden durakladığı, gerilediği ise bu konferansın konusu değildir.

---

27. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 412-462.

İBNİ SİNÂ VE SPINOZA'DA FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ*

Bu çalışmanın konusu genel olarak felâsife, özel olarak İbni Sinâ 'nın felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri ile Spinoza'nın aynı konudaki görüşlerini ele almak, karşılaştırmak ve Spinoza'nın bu alandaki görüşlerinin büyük bir bölümünü felâsifeye, bu arada özel olarak İbni Sinâ'ya borçlu olduğunu göstermektir. Bunun için sırasıyla a) İbni Sinâ'nın, özellikle *Necât*'ta kendisini gösterdiği biçimde, peygamberlik teorisinden hareketle, felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri ele alınacak, b) Fârâbî ve İbni Rüşt'ün aynı konudaki görüşlerine, tamamlayıcı nitelikte olmak üzere temas edilecek, c) Spinoza'nın ünlü eseri *Tractatus Theologico-Politicus*'ta (*Teolojik-Politik İnceleme* veya daha serbest olmak üzere *Din ve Devlet Üzerine İnceleme*) gözlerimizin önüne serildiği şekilde peygamberlik, vahiy, mucize, dinsel kanun, dinsel pratikler, Kutsal Kitab'ın yorumlanması, dinlerin anlamı vb. konularındaki görüşleri incelenecek, d) felâsife, özellikle İbni Sinâ ile Spinoza'nın, böylece, felsefe-din ilişkileri klasik sorunundaki teorileri, ana tezleri, pozisyonları, hareket noktaları ve amaçları bakımından karşılaştırılacak, aralarındaki benzerlikler, paralellikler, hatta aynılıklar gösterilmeye çalışılacak, e) nihayet bu fikir beraberliği, yakınlığı, hatta

---

* Bu yazı 17-20 Ağustos 1983 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen "Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu" tebliğ olarak sunulmuş ve daha sonra aynı adı taşıyan (*"Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri"* 1984, Ankara) kitap içinde 377-412. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

aynılığını açıklamak üzere doğal olarak bize kendisini empoze edecek olan Spinoza'nın bu konuda doğrudan veya dolaylı olarak felasifeden, bu arada İbni Sinâ'dan etkilenmiş olması gerektiği varsayımını desteklemek üzere bazı düşünceler ileri sürülecektir.

İbni Sinâ *Necât*'ta peygamberliğin ispatı üzerine ayrı bir bölüm (fasıl) ayırır. Bu bölümde düşüncelerini sergilemeye başlarken konuya toplumsal-siyasal sorundan girer. Ona göre insanın, hayvanlardan farklı olarak yalnız başına yaşaması mümkün değildir. İnsanın varlığını sürdürmesi, insan türünün devamı için toplumsal hayat zorunludur. İnsanlar toplum halinde yaşamaya başladıklarında birbirleriyle ilişkilere (al-mu'amalât) girerler. Şimdi bu ilişkileri düzenleyecek ve âdil bir biçimde yürümelerini sağlayacak bir kanuna (al-sunna) ve âdil bir yönetime ihtiyaç vardır. Bunlar da kendi paylarına bir kanun koyucu (al-sâ'nni) ve âdil yönetici (al-mu'addil) gerektirirler. O halde insan türünün devamı ve insanî varlığın tam olarak gerçekleşebilmesi için âdil yönetimin ve insanların bu âdil yönetimin kanunlarına uymaya mecbur edecek bir kişinin olması zorunludur.[1]

İmdi varlık düzenini gözlemlediğimizde, İbnî Sînâ'ya göre, insanî varlıkta, onun varlığını ve devamını mümkün kılan bazı araçların, bu araçların kendileri için varlığa getirildikleri bazı amaçların veya menfaatlerin olduğunu görüyoruz. Meselâ insan için gözün, göz için göz çukurunun, kirpiklerin ve kaşların varlığını görüyoruz. İnsan türünün devamı için kendilerine zorunlu bir ihtiyaç olmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler ve kaşlar mevcuttur. O halde insanî varlık düzeninde insan için bu menfaatleri düşünen, gözeten tanrısal bir inâyetin varlığı açıktır. Bu tanrısal inâyetin, insan türünün varlığı ve devamı için zorunlu olmayan bu küçük menfaatlerini göz önüne alıp da onlardan daha aslî, daha hayatî olan bir menfaatini, yani âdil yönetim ve kanunlara olan ihtiyacını göz önünde tutmamış olması düşünülemez. Buna bağlı olarak tanrısal inâyetin bu ihtiyacı veya amacı yerine

---

1. İbni Sinâ: *Kitâb al-Nacât*, Muhyiddin al-Din Sabrî al-Kurdî neşri, 1.Baskı, Kahire, H.1331, Matba'a al-Sa'ada, s. 498-499.

getirmek üzere bazı kimseleri görevlendirmemesi düşünülemez. İşte bu kimseler, peygamberlerdir. Bu sözü edilen âdil yönetim ve kanunlar, onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiyler, şeriatlerdir. Kısaca insan için toplum, toplum için adalet ve kanun, bunlar için de peygamberlik zorunludur.[2]

O halde peygamberliğin esas anlam ve işlevi, ahlâkî-politiktir; bu dünyanın âdil yönetimi ve bunun için de toplumsal-politik liderliktir. Bununla birlikte İbni Sinâ vahyin anlamını sadece bununla sınırlandırmamaktadır. Bu dünyanın toplumsal-politik yönetimi, peygamberlık görevinin ancak bir parçası, insan türünün daha büyük bir mükemmellik ve mutluluğu için ancak bir araç olan bir parçasıdır: Bu dünyadan başka bir dünya ve insanı bu öteki dünyada bekleyen bir başka kader vardır. İnsanî varlığın ve bu dünyanın anlamını veren, bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mükemmellik, asıl mutluluk, işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mükemmellik ve mutluluktur. Bundan dolayı peygamber aynı zamanda veya asıl anlamda insanın gelecek hayattaki mutluluk ve kurtuluşunu gözeten, bunlar hakkında bilgi veren, insanı bu hayata hazırlamak için gerekli kuralları koyan kişidir. Kısaca söylemek gerekirse peygamberlik veya vahiy (al-risâla), insan için hem bu gelip geçici dünyada (âlam-al fasâd) hem de gelecekteki ebedî dünyada (âlam al-bakâ) faydalı olan, aynı zamanda bir bilgi ('ilm) ve yönetimdir (siyâsa).[3] Peygamberin kendisi ise "siyasetle duyusal dünyanın, ilimle akılsal dünyanın iyiliğinin gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara... vahiy yolu ile tebliğ edendir".[4]

Peygamberler bu bilgileri nasıl kazanırlar, peygamberliğin mekanizmasının açıklaması nedir? İbni Sinâ peygamberlik bilgisinin kaynağını faal akılla, kazanılmış akıl (al-akl al-mustafâd) düzeyinde meydana

---

2. a.g.e., s. 499-500.
3. İbni Sinâ: *Tis' Rasâil fi al-Hikma va al-Tabi'iyyât*, Kahire, H. 1326 neşri, s.124.
4. a.g.e., s.124.

gelen bir temasta görmektedir. kazanılmış akıl, İbni Sinâ'nın insanî teorik aklın kademeleri tasnifinde en yüksek dereceyi teşkil eden akıldır. İbni Sinâ'ya göre insanlar arasında çok küçük, özel bir grup bu kazanılmış akıl düzeyine kadar yükselme imkânına sahiptir. kazanılmış aklın da en üst derecesi olan kutsal akıl (al-akl al-kudsî) düzeyine erişen bazı insanlar ise burada saf makûller âlemini doğrudan ve ansal bir sezgi ile temaşa etme imkanını elde etmektedirler ki bunlar işte peygamberlerdir.[5] O halde peygamberler salt akıl yoluyla melekî bilgi alanına yükselir, oradan bu bilgiyi uygun imgelerle temsil etme imkânına sahip olarak tekrar bu dünyaya inerler. Onlarla filozoflar arasındaki fark şudur ki filozofların bu bilgiye duyum, hafıza, akıl yürütme vs. gibi birtakım ön hazırlıklara dayanan bilgisel (cognitive) faaliyetler sonunda erişmelerine karşılık peygamberler ona doğuştan özel bir istidada sahip olarak doğrudan, ansal, sezgisel bir temas sonucunda ulaşırlar.

Asıl amacı insanların bu dünyada âdil yönetimi suretiyle insan türünün devamının sağlanması ve insanın kendisi için yaratılmış olduğu mükemmelliklerin gerçekleştirilmesi, bunun sonucunda da öteki dünyada kendisini bekleyen mutluluğa kavuşturulması olan dinler, kimlere hitap ederler? Bu amaçları ve özellikleri itibariyle bütün insanlara hitap etmekle birlikte onlar, özel olarak bu bilgiye ve mutluluğa başka yoldan, kendi yetileri ve çabaları ile erişmeleri mümkün olmayan insanlara, yani halka, avama hitap ederler. Bu noktada İbni Sinâ kaynağı ta Platon'a kadar giden, daha sonra Yunan'da Aristoteles, İslâm'da Fârâbî tarafından kabul edilerek devam ettirilen filozoflar-halk, aydınlar, seçkinler-avam, yöneticiler-yönetilenler ayrımını temele alarak vahiy veya şeriatlerin sahip oldukları bazı temel özellikleri açıklamak ister. Bu teoriye göre insanlar genel olarak iki gruba ayrılırlar: Seçkinler ve halk. Bunlardan birincisi akıl, ispat; ikincisi hayal gücü ve ikna ehlidir. Seçkinler soyut hakikatlerden, ispatlardan; halk ise somut örneklerden,

---

5. L. Gardet: *La Pensèe Religieuse D'Avicenne (İbni Sinâ)*, *Etudes de la Philosophie Mèdiévale* XLI. Paris, 1951, J.Vrin, s.115.

hatabî sözlerden anlar. Bundan dolayı da peygamberler, İbni Sinâ'ya göre, sözü edilen amaçlarını gerçekleştirmek için öğretilerini halkın anlayış gücüne, kapasitesine uydurmak zorundadırlar. Nitekim de böyle yaparlar. Vahyedilmiş bir dinin bir başka dine olan üstünlüğü de kendisini bu noktada gösterir.

İbni Sinâ'ya göre peygamberler esas olarak iki nokta üzerinde ısrar etmek zorundadırlar. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığı, ikincisi ise gelecek hayattır. Peygamberler insanlara bu iki konuda bilgi vereceklerdir. Ancak bu bilginin, öte yandan, halkın anlayabileceği bir dille verilmesi gerekecektir. Örneğin peygamberler Tanrı hakkında, O'nun bir, hak ve benzeri olmayan bir varlık olduğunu söylemekle yetineceklerdir. Bunun ötesinde Tanrı hakkında örneğin gerçekte dünyanın ne içinde, ne dışında olmayan, uzaysal olarak belirlenemeyen vb. bir varlık olduğunu söylemeyeceklerdir. Çünkü herkes metafiziği (al-hikma al-ilâhiyya) anlayabilecek bir yetenekte değildir. İnsanların çoğunluğu metafiziğin veya ilâhiyatın konusu olan şeylerin gerçek mahiyetini kavrayabilecek bir durumda değildir. Onlara Tanrı hakkında yukarda söylenmesine izin verilen şeylerden daha fazlası söylenmeye kalkılırsa, bunlara ya inanmazlık edecekler veya üzerlerine düşen görevlerini ifa etmelerini, yani mutluluklarını tehlikeye düşürebilecek bir biçimde onlar üzerinde tartışmalara girişeceklerdir. Bu ise onları gerek toplumun iyiliğine (salâh al-madina), gerekse bizzat sözü edilen hakikatin gerekirliklerine aykırı olan yollara götürecektir. Bundan dolayı peygamberler bu konuda onlara kendi etraflarında, toplumsal hayatlarında büyük, yüce olarak gördükleri varlıklardan hareketle misâller verecek, benzetmeler kullanacaklardır.[6]

Aynı yöntem, gelecek hayatın tasvirinde de izlenecektir. Peygamberler insanların gelecek bir hayata olan inançlarını tesis etmek zorundadırlar. Ama bu da onların anlayışlarına uygun düşecek, ruhlarını tatmin edecek, onlar üzerine etkide bulunabilecek bir biçimde olmalıdır. Bunun için peygamberler onların hayal güçlerine hitap ederek kendilerini öteki düyada bekleyen mutluluk ve azabı, bu dünyada on-

---

6. İbni Sinâ: *al-Nacât*, Kahire, 1331, s. 500-501.

lardan anladıkları şekilde tasvir edeceklerdir. Bu dünyada insanların çoğunluğunun mutluluk ve azaptan anladıkları bedensel, duyusal hazlar ve acılar olduğuna göre bunların gerçek, tinsel mahiyetlerini açıklamayacaklar, sadece gerektiğinde felsefi araştırmalara yetenekli insanları uyarmak üzere, onların anlayabileceği bir şekilde ve ölçüde birtakım hafif imâlarda bulunabileceklerdir.[7]

Gerçekten de İbni Sinâ'ya göre bir dinin felsefeye veya diğer bir dine üstünlüğü, bu sözü edilen konular hakkındaki doğruları halka, onun daha iyi anlayabileceği ve daha iyi itaat edebileceği bir tarzda başarılı olarak anlatmasında yatmakta gibidir. Nitekim İbni Sinâ'ya göre eğer bedevi Araplara veya Yahudilere, Tanrı'nın nitelikleri hakkında filozofların görüşlerinden söz edilmiş olsaydı, buna karşı çıkmakta ve inanmaya çağrıldıkları bu imanın tamamen boş bir şey olduğunu söylemekte isticâl göstereceklerdi.[8] Yine bundan ötürü İbni Sinâ, gelecek bir hayatı tasdik eden, bununla birlikte bu hayatta yemekten, içmekten ve diğer bedeni zevklerden söz etmeyen Hristiyanlık öğretisini çok başarısız bulmaktadır. Ona göre bir şeriat, eğer gelecek hayatta bedenlerin haşrını, hesap görülmesini, bedenî mükâfat ve cezaları öğretmezse, sadece tinsel bir mükâfat ve cezadan bahsetmekle yetinirse, insanların çoğunluğu buna anlamaktan uzak olacak, gelecek hayatla ilgili herhangi bir korku veya arzu duymayacaktır.[9]

İbni Sinâ peygamberlerin öğretilerinin ve öğretimlerinin özelliklerini bu şekilde tesbit etmekle yetinmemekte, onların insanları yapmakla mükellef kıldıkları görülen birtakım fiil ve pratiklerin, ibadetlerin açıklamasına da aynı espri içinde girmektedir: Ona göre, peygamberlerin, insanlara getirmiş oldukları öğretilerin, insanların hafıza ve düşüncelerinde yer etmeleri, kökleşmeleri, bir alışkanlık, "meleke" haline gelmeleri, kendileri öldükten sonra da unutulmamaları, insanlarda

---

7. a.g.e., s. 501
8. İbni Sinâ: *Risâla Azhaviyya fî amr al-ma'âd*, Sulayman Dunya neşri, Kahire, 1949, s. 45.
9. a.g.e., s. 61

Tanrı ve gelecek hayatla ilgili korku ve umutların sürekli olarak uyanık tutulması için bırtakım yollar da bulmaları gerekir. Bunun için onların insanlara devamlı olarak Tanrı'yı ve gelecekteki hayatı hatırlatacak bazı pratikleri (al-munabbihât, al-muzakkirât) kabul ettirmeleri zorunludur. Bu pratikler, ya bazı hareketlerin emredilmesi (örneğin namaz) veya yasaklanması (örneğin oruç) şeklinde ortaya çıkacaktır. Bunlara yine şeriati kuvvetlendirmeye ve yaygınlaştırmaya yarayacak diğer bazı seremoni veya teklifler (örneğin hac, cihad) eklenecektir. Halkın düşüncelerini yoğun bir biçimde Tanrı ve gelecek hayat üzerinde tutmalarını sağlayacak bu pratikler olmasa, bir peygamber ölümünden bir iki kuşak sonra insanlar tarafından unutulmaya başlanacaktır.[10]

İbni Sinâ'ya göre özel olarak Muhammed ve O'nun getirmiş olduğu şeriatı bütün bu özelliklere en iyi biçimde sahiptir: Muhammed, filozoflardan farklı ve diğer şeriat sahiplerinden üstün olarak halka en iyi bir tarzda hitap etmenin biçim ve yolunu bulmuş, öğretisini en etkili pratik ve seremonilerle pekiştirmesini bilmiş bir insandır. Onun öğretisi gerek Tanrı, gerekse gelecek hayatla ilgili olarak halka en uygun bir biçimde hitap etmektedir. Onun gelecek hayatta bedenlerin dirilmesi, bedenle ilgili zevk ve acılar üzerindeki ısrarı da amaçladığı hedefe en uygun düşen anlatım tarzını bulmuş olduğunu göstermektedir.

Peki filozofların, seçkinlerin din karşısındaki durumu, daha doğrusu dinsel cemaat içindeki yerleri nedir? Peygamberin getirmiş olduğu mesaj, özü itibariyle halk için değil midir? Filozofun kendisi bu mesajda ifade edilmek istenen her şeyin, örneğin Tanrı'nın varlığının, birliğinin, dünya ile ilişkilerinin, dünyadaki hayatın vb. bilgisine, hakikatine halktan çok daha yüksek bir ölçüde sahip değil midir? O halde onun bu mesaj, bu şeriat, bu şeriate konulmuş olan emir ve yasaklar, ibadetler, pratikler, seremoniler karşısında durumu ne olacaktır? Onlar kendisini de bağlayacak mıdır? İbni Sinâ burada çok ciddi bir

---

10. İbni Sinâ: *"al-Nacat"*, s. 502-504.

soruyla karşı karşıyadır. Ona açık, kesin bir cevap vermekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte bu peygamberlik, din kuramının ilkeleri, mantığı içinde son çözümde, dinin filozof için de gerekliliğini tesis edememektedir: Filozof kendi imkânları ile Tanrı'nın ve tanrısal şeylerin bilgisine erişebilen bir kişidir. Yine filozof, gelecekteki hayatın neden ibaret olduğunu ve burada insanı bekleyen mutluluk ve kurtuluşun ne olduğunu bilen kişidir. O, bu mutluluk ve kurtuluşa erişmek için nasıl yaşaması, davranması, hangi fiilleri, pratikleri uygulaması gerektiğini bilen kişidir. Namaz, oruç, cihad, vb. gibi peygamber tarafından emredilen pratiklere gelince, İbni Sinâ açıkca bütün bunların filozof için ancak onun gelecek hayat hakkında sahip olduğu gerçek anlayış ve amacına uygun olarak bir anlam taşıyabileceğini söylemektedir. Gelecek hayatla ilgili olarak Peygamber'in vadetmiş olduğu mutluluk, gerçekte ancak tinsel bir mutluluktur. Bu mutluluğa erişmenin yolu da esas olarak insanın ruhunu maddi-bedensel şeylerden temizlemesi, arıtması, tinsellere yükseltmesinden geçer. O halde bütün bu pratikler ve genel olarak şeriatin bütünü, filozofu, ancak bu amacına ulaştırmakta bir işe yaradığı, ruhunu yüceltmesi ve arıtmasına bir katkıda bulunduğu ölçüde ve anlamda bir anlam kazanır.[11] Kısaca filozof, dinden müstağni kalabilir. Hatta halkın anladığı anlamda ve şekilde bir dinden belli ölçüde müstağni kalmak, kaçınmak da zorundadır.

O halde İbni Sinâ'nın felsefe ile din ilişkileri hakkındaki çözümü ana hatlarıyla şudur: Felsefe ile din arasında gerek hareket noktaları, gerekse konuları ve amaçları bakımından tam bir paralellik, hatta özdeşlik vardır. Ancak amaçlarını gerçekleştirmek için tuttukları yollar bakımından bir farklılık vardır. Filozof ve peygamberin her ikisi de insanlar arasında seçkin bir zümredir. Her ikisi de insan aklının, insan zihninin erişebileceği en yüksek dereceye kadar çıkarlar; kazanılmış akıl düzeyinde faal akılla temasa gelir ve ondan varlıkla ilgili en yüksek hakikatleri alırlar. İbni Sinâ bu bakımdan filozofla, peygamber ara-

11. a.g.e., s. 504.

sında önemli bir farklılık görmemektedir. Yalnız peygamberde, filozofta olmayan bir özellik vardır ki o da faal aklın, zihninde aslında tamamen akılsal, soyut tasarımlar olarak meydana getirdiği bu bilgileri, sembolik tasarımlara çevirme yetisidir. Bu aslında akılsal-felsefi diyebileceğimiz hakikatlerin sembolik, imajinatif çevirisi, zihni her zaman için soyutlamaya dönük olan veya onları ancak bu biçimde alma imkânına sahip olan filozofun zihninde değil, ancak peygamberin ruhunda meydana gelir. Çünkü peygamberler filozoflardan farklı olarak olağanüstü bir biçimde gelişmiş hayal gücüne sahip insanlardır.

İbni Sinâ'ya göre dinle felsefe arasında konuları ve amaçları bakımından da büyük benzerlik vardır: Çünkü her ikisininin de konusu varlığın ilk nedeninin bilgisidir. Her ikisinin de amacı insanın bu bilgiye uygun olarak mutluluğunun sağlanmasıdır. Nitekim İbni Sinâ her peygamberin esas olarak insanları Tanrı ve gelecek hayat üzerinde bilgili kılmak amacına sahip olduğunu söylemektedir. İmdi Tanrı ve gelecek hayat, filozofun da konusu değil midir? Felsefe de en yüce dalında veya görüntüsünde, yani ilâhî hikmet veya metafizik olarak Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları, evrenle ilişkileri, insan hayatının anlamı, insan ruhunun yapısı, insani mutluluğun anlamı vb. üzerinde doğru bilgilere erişmek amacında değil midir? Sonra İbni Sinâ'ya göre, peygamberlerin amacı bu dünyada âdil bir yönetimin kurallarını koymak suretiyle insanî mükemmelliğin gerçekleşmesini sağlamak ve böylece öteki dünyada âdil, ideal bir toplumu yaratmak, böylece insanın kendisi için yaratılmış olduğu mükemmellik ve mutluluğa erişmesini sağlamak amacında değil midir?

Peki bütün bunlar felsefe ile din, filozof ile peygamber arasında hiçbir farkın olmadığı anlamına mı gelmektedir? Tabii ki hayır. Filozof ile peygamber arasında, bilgiye sahip oluş tarzları ve sahip oldukları bilginin niteliği bakımından bir fark yoksa da felsefe ile din arasında hakikati ifade ediş tarzları bakımından belli bir fark vardır: Felsefe, hakikatin uygun ifadesidir. Buna karşılık din, onun halkın hayal gücüne uyarlanmış aşağı düzeyde ifadesidir. Her biri hitap ettiği

zümre ile ilgili olarak "doğru" olmakla birlikte mutlak anlamda, felsefi anlamda doğru olan, sadece felsefedir.

İbni Sinâ'nın felsefe-din ilişkileri konusundaki bu görüşleri aslında gerçek anlamda orijinal değildir. Çünkü burada dayandığı ana fikirlerinin çoğu Fârâbî'den alınmıştır ve bu fikirler Fârâbî tarafından daha önce benzer bir kuramı meydana getirmek üzere birbirleriyle son derece ahenkli bir şekilde birleştirilmişlerdir. Öte yandan bu kuram, daha sonra İbni Rüşt tarafından da ana görüşleri itibariyle korunarak devam ettirilecek ve onun kendi katkılarıyla en işlenmiş şeklini alacaktır. Bundan dolayı felsefe din ilişkileri konusunda İslâm'da, Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar (yani "felâsife") arasında onların her biri ile ilgili olarak ayrı, özel bir kuramdan çok, Fârâbî tarafından temelleri atılmış, İbni Sinâ tarafından ana tezleri ve pozisyonları korunarak devam ettirilmiş, nihayet İbni Rüşt tarafından en mükemmel şekli verilmiş tek bir kuramdan bahsetmek daha doğru olacaktır. Aynı konuda Spinoza'nın görüşlerini ayrıntılı olarak incelemeden, araştırmamızın sonunda yapacağımız karşılaştırmaya esas olmak üzere Fârâbî ve İbni Rüşt'ün de görüşlerine, özellikle İbni Sinâ 'nın bu kuramından ayrıldıkları noktaları vurgulamak suretiyle, temas edelim.

Felsefe ile vahyin konu ve amaçlarının birbirlerine paralelliği hususunda Fârâbî, İbni Sinâ ile aynı fikirdedir: "Eskilere göre din, felsefeye benzer. Her ikisi de aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Zira her ikisi de ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır ve insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların herbirinin en son gayesini verir".[12] O halde felsefe ile din, Fârâbî'ye göre de aynı zamanda bir teori ve pratiktirler; bir metafizik veya ilâhiyat ve ahlâk veya politikadırlar. Nitekim toplum içindeki yerleri veya işlevleri ba-

12. Al-Fârâbî: *Mutluluğu Kazanma (Tahsil al-Sa'ada (Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde), Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 115, Ankara, 1974, s. 54.

kımından da Fârâbî peygamber ve filozof veya dinle felsefe arasında önemli bir ayırım yapmaz. Bununla birlikte peygamberleri filozoflarla karşılaştırırken, birincilerin ahlâkî-politik işlevlerini vurgulamaya özen gösterir. Başka deyişle Fârâbî'de de peygamberle filozof özel olarak pratik alanda birbirleriyle karşılaşırlar ve peygamberlik şeriat, felsefe ise pratik felsefe olarak bu alanda birbirlerine karışırlar: Felsefe ile dinin her ikisi de ideal toplumun, yani insanın kendisi için yaratılmış olduğu mükemmelliğini, dolayısıyla mutluluğunu elde etmesini sağlayacak toplumun vücuda getirilmesinde zorunlu kurallar, kanunlardır. Filozof ve peygamber de bu açıdan, yani bu mükemmel toplumu geçekleştirmek için gerekli kanunları vaz eden kişiler, kanun koyucular olarak birbirleriyle aynı işleve sahip olduklarını görürler: Filozof, peygamber, kanun koyucu bir ve aynı anlama sahiptirler. "Filozofun, en üstün başkanın, hakanın, konun koyucunun ve imamın manası, yalnız tek manadır".[13]

Konu ve amaçları bakımından benzer olan felsefe ile dinin öğretimleri arasındaki farklılığın nedeni, İbni Sinâ için olduğu gibi Fârâbî için de, insanların esas olarak avam ve seçkinler olarak iki gruptan meydana gelmiş olmasıdır. Bunun da temelinde onların yetilerinin temelde farklı olması yatar: "Bir şeyi kavratabilmek için iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılca kavranması, ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi, veya inandırma yöntemi. İmdi eğer bir kimse, varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğretim görüyorsa, ama onların manalarının kendilerini aklen kavrıyor ve onları tasdiki kesin delil vasıtasıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Fakat bunlar, onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din diyor-

13. a.g.e., s. 58

lar".[14] "Bunun böyle oluşu, milletlerin ve şehirlerin seçkinler ve avamdan oluşan iki gruptan meydana gelmiş olmasıdır".[15] "Felsefe tarafından delil getirilen her şeyde din, inandırmayı kullanır... felsefenin kesin delilli bilgilerini verdiği her şeyde din, inandırıcı delillere dayanan bilgi verir."[16]

Peygamberlik olayının mekanizmasını açıklama bakımından da Fârâbî ile İbni Sinâ arasında benzerlik vardır. Ancak İbni Sinâ yukarda işaret ettiğimiz gibi peygamberlik olayını bazı seçkin insanların kutsal akıl düzeyinde faal akılla temasa gelmesi ve onun tarafından aydınlanmasına bağladığı halde Fârâbî onu doğrudan doğruya, peygamberlerde olağanüstü bir biçimde gelişmiş olduğunu düşündüğü canlı hayal gücü yetisine dayandırmaktadır. Daha önce Kindî, "rüyalar teorisi"nde, hayal gücü melekesi olarak adlandırdığı, ruhun bir melekesi sayesinde insanın gerek uykuda, gerekse uyanıkken, dış dünyanın etkisinden kurtulup kendi özüne döndüğünde, gelecekteki olayları önceden bilebileceği, kehanetlerde bulunabileceği görüşünü ortaya atmıştı[17]. Fârâbî, bu hayal gücü yetisine tanıdığı birçok imkan ve işlevden birini özellikle vurgulamaktadır: Bu, özel ve olağanüstü bir biçimde geliştiği takdirde, faal akılla birleşebilmesi imkânıdır. Bu birleşme Fârâbî için gerek uykuda, gerekse uyanıkken olabilir. Uyku esnasında faal akıl ile birleşildiğinde, ortaya peygamberliğin bir parçası olduğu tesbit edilen "doğru rüyalar" çıkar. Uyanıkken bu birleşme gerçekleştiğinde ise asıl peygamberliğin kendisi, vahiy çıkar[18]. Özetle Fârâbî için peygamberlik, doğrudan doğruya hayal gücü yetisiyle tinsel âlemle temasa geçmektir.

---

14. a.g.e., s. 53.
15. a.g.e., s. 48.
16. a.g.e., s. 55.
17. Al-Kindî: *Rasa'il al-Kindî al-Falsafiyya*, Abu Rıda neşri, Mısır, 1950, s. 294-311.
18. Al-Fârâbî: *Kitab Arâ Ahl al-Madina al-Fâzıla*, Albert N. Nader neşri, Beyrut, 1959, Matba'a al-Kasulikiyya, s. 93 ve 95.

İbni Rüşt'e gelince o da, her ikisinin de kaynağı aynı şey olan vahiy ve felsefenin (vahyin kaynağı Tanrı'dır, felsefenin ise akıl. Ancak akıl da Tanrı'dan çıkmıştır. Dolayısıyla vahiy ve felsefe aynı kaynaktan çıkmışlardır), birbirlerine aykırı şeyler olmadıkları, tam tersine birbirlerine uygun düşen, biri diğerini teyid eden, destekleyen iki dost, iki "süt kardeşi" oldukları görüşündedir.

İbni Rüşt de akıl ve hayal gücü ayrımı yapmakta ve insanları bu bakımdan o da iki gruba, akıl ehli olan "hassa" ile tahayyül ehli olan "cumhur"a ayırmaktadır. Yalnız o bunlara daha öncekilerde açık olarak mevcut olmayan üçüncü bir grup insanı, kelâmcıları eklemektedir. O, Aristoteles'in tasdik ve ispatları üçlü bölmesinden (ilmî ispat, cedelî ispat, hatabî ispat) hareket ederek insanları da bunlara tekabül eden üç gruba ayırmaktadır: filozoflar, halk ve ikisi arasında bulunan kelâmcılar. Filozoflar burhanlara, yani kesin ispatlara, hakikatlerin yakinî bilgisine sahiptirler. Halk, bir şeyi ancak görünen (şahid), duyusal olanla (mahsûs) karşılaştırmak suretiyle anlayabilen, aklı tahayyülünden ayrılmayan, tahayyül edemediği şeylerin varlığını kabul etmeyen zümredir. Kur'an'da bu her iki gruba da kendi anlayış seviyelerine uygun olarak hitap eden unsurlar vardır, Onun içinde sadece ilimde "rusûh" sahibi olan, burhanlarla tasdik eden yüksek zekâlı insanlara hitap eden burhanî hakikatler olduğu gibi, geniş halk yığınlarına hitap eden hatabî sözler veya "zâhirî" hakikatler de vardır. Bu her iki grup insan veya felsefe ile din bir arada barış içinde yaşayabilirler. Ancak kelâmcılar işe karışmakta ve cemaatin bütünlüğünü, huzurunu bozmaktadırlar. Filozof Kur'an'daki "müteşâbih" ayetlerin, sembolik, temsilî ifadelerin hakikatini bilir. Ancak halka bu "te'vil"leri açmaz. Çünkü zaten burhanlarla tasdik etme yeteneğinden yoksun oldukları içindir ki Tanrı onlara misaller tertip ederek, muhayyilelerine hitap ederek seslenmektedir. Kelâmcılar, tabiat ve yetenekleri itibariyle diyalektik (cedelî) sözlerden ileri gidemeyecekleri halde, tanrısal mesajın hakikî anlamına nüfuz edebildiklerini, burhanlara sahip olduklarını zannetmişler, buna paralel olarak sahip olduklarını zannettikleri 'yorumlar'ını halka açmışlar-

dır. Bunun arkasından da halkın inançlarını sarsmışlar, ortaya birbirlerini suçlayan, tekfir eden çeşitli fırkalar, mezhepler çıkmıştır. Onlar aradan çekilseler, filozoflar ve halkın her biri, kendileri için düşünülmüş ve kendilerine uyarlanmış yollarla Tanrı'ya erişmeye çalışacak ve uyum, kardeşlik içinde hayat ve etkenliklerini sürdüreceklerdir.[19]

İbni Rüşt vahyedilmiş dinlerin aynı zamanda bir teori ve pratik olmakla birlikte ahlâkî-siyasî kanun ve kurallar bütünü olma niteliği ağır basan bir pratik olduğu görüşünde de Fârâbî ve İbni Sinâ'yı izlemektedir. Dinler, insanların bu dünyadaki varlıklarının mümkün olması, bu dünyada insan türünün devamı için zorunlu olduğunu gördükleri ve bundan ötürü koymuş oldukları kanunlar, kurallar bakımından "zorunlu medeni sanatlardır" (al-sanâi' al-zarûriyya al-madaniyya)[20]. İnsanı gelecekteki hayatta bekleyen mutluluğa eriştirmek için zorunlu olduğunu gördükleri bilgileri vermek, yolları göstermek, kuralları koymak bakımından da birer "erdemlilik öğretisi"dirler.[21] Kısaca "şeriatler, erdemli fiillerin ilkeleridir".[22] Bundan dolayı şeriatler, özel olarak, insanın gerek bu dünyadaki hayatı, gerekse öbür dünyadaki mutluluk ve kurtuluşu için zorunlu olan erdemliliğin neden ibaret olduğunu, erdemli fiillerin özelliklerini, insanları erdemli olmaya götüren yolları bildiren ve onları erdemli davranışlarda bulunmaya iten kuralları koyan "pratik sanatlardır" (al-sana'a al-'amaliyya).[23]

Bu nitelikleri ile dinler, kimlere hitap ederler? Daha önce gördüğümüz üzere İbni Sinâ'ya göre dinler, daha ziyade sadece basit halka hitap ederler. Bu görüşe Gazâlî tarafından yapılmış olan şiddetli hücumları göz önüne alan İbni Rüşt ise vahyedilmiş dinlerin, içlerinde seçkinler, filozoflar da olmak üzere herkese hitap ettiğini, ancak herkese

---

19. İbni Rüşt: *Fasl al-Makâl, (Traitè Decisif sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie)*, L. Gauthier neşri, 3. Baskı, Alger, 1948 Carbonnel, s. 15-33.
20. İbni Rüşt: *Tahâfut al-Tahâfut*, M. Bouyges Neşri, Beyrut, 1930, İmprimerie Catholique,. s. 582.
21. a.g.e., s. 581, 584.
22. a.g.e., s. 527.
23. a.g.e., s. 527.

kendi tarzında hitap ettiğini söylemektedir. Ona göre vahiy, bütün insan gruplarını Tanrı'ya davet yollarını içerir.

Buna bağlı olarak İbni Rüşt dinlerin yalnızca halk için indirilmiş, halkın anlayış seviyesine uyarlanmış, yüksek dereceden felsefî-aklî hakikatlerin aşağı seviyeden sembolik, duyusal bir çevrisi, transpozisyonu olduğu görüşünü de tam olarak kabul etmez. Ona göre vahyedilmiş dinlerde hem halkın anlayabileceği ifadeler vardır, hem de filozoflara hitap eden burhanî sözler vardır.[24] Gerçi dinler daha fazla halkın menfaatlerini ve mutluluğunu göz önüne alırlar ve son tahlilde onlar için vardırlar. Ama bu onların sadece halk için indirilmiş olduğu ve sadece onların anlayış düzeyine hitap eden unsurlar içerdiği anlamına gelmez.

Vahyedilmiş dinleri felsefeyi dışarda bırakan, felsefeden ayrı bir alan olarak mı düşünmeliyiz, yoksa onları felsefeyi de içine alan daha geniş bir alan olarak mı almalıyız? İbni Rüşt burada da daha ziyade ikinci şıkkı benimser gibidir: "Özet olarak filozoflara göre şeriatler, bütün insanlar için genel olan bir yolla hikmete götürmek özelliğine sahip olduklarından, herkes için zorunludurlar. Çünkü felsefe ancak insanlar içinde akıl sahibi olan belli bir grubu mutluluğun bilgisine götürür. Bundan ötürü onlar (yani bu belli grup), felsefeyi öğrenmek zorundadırlar. Şeriatler ise genel olarak halkı bilgili kılmaya çalışırlar. Bununla birlikte biz hiçbir şeriat göremeyiz ki filozofların özel ihtiyaçlarını da göz önünde tutmamış olsun".[25]

O halde peygamberliğin kendisi filozofluğu dışarda bırakan bir olay olmayacak, tersine her peygamber aynı zamanda filozof olacaktır. Gerçekten de İbni Rüşt, her peygamberin aynı zamanda filozof olmak durumunda olduğunu, ama bunun tersinin doğru olmadığını söylemektedir: "Felsefe hiçbir zaman için vahiy ehli, yani peygamberler arasında mevcut olmaktan kesilmemiştir. Bundan ötürü her peygamberin

---

24. İbni Rüşt: *Fasl al-Makâl*, s. 15.
25. İbni Rüşt, *Tahâfut al-Tahâfut*, s. 582.

aynı zamanda filozof olduğu, fakat her filozofun peygamber olmadığı yargısı en doğru bir yargıdır".[26]

Acaba yalnız başına akla dayanan "tabiî bir din"in olması mümkün müdür? İbni Rüşt'e göre şüphesiz mümkündür. "Ama bu dünyada yalnız başına akla dayanan bir dinin mümkün olduğunu kabul eden kişi, bu dinin, hem akıl, hem de vahiyden kaynaklanan dinlere göre daha az mükemmel olacağını kabul etmek zorundadır".[27]

O halde vahyedilmiş bir dini felsefeden veya başka vahyedilmiş bir dinden ayıran, ona üstün kılan unsurlar nelerdir? Felsefe söz konusu olduğunda, vahyedilmiş bir dini ona üstün kılacak özelliklerin neler olacağı açıktır: Felsefe, sadece akla dayanmaktadır; buna karşılık din hem akla, hem de vahye, ilhama dayanmaktadır. Felsefe, sadece belli bir gruba hitap etmektedir; oysa din hem bu gruba, hem de diğer gruplara hitap etmektedir. Bir dini bir başka dine, meselâ İslâm'ı Hristiyanlığa üstün kılan unsurların neden ibaret olduğunu araştırdığında ise İbni Rüşt yine daha evvel İbni Sinâ'da gördüğümüz bir görüşü ileri sürmektedir: Bir din genel olarak herkese, ama özel olarak halka hitap eder. Bir dinin amacı ise esas olarak halkı erdemli fiillerde bulunmaya sevk etmektir. İmdi bir din bu amacına uygun olarak halka ne derece daha iyi hitap etmenin yolunu bulursa, onları ne derece daha kuvvetli olarak etkileyebilirse, o derece daha üstündür. Meselâ her dinin üzerinde önemle durduğu iki temel öğretiden birini, gelecek bir dünyada yeniden dirilme öğretisini ele alalım. Bu yeniden var olmayı salt olarak tinsel bir biçimde tasvir etmek, halk için, onu maddi bir şekilde tasvir etmekten daha az başarılı olacaktır. O halde onu bu ikinci şekilde tasvir eden bir din, birinci şekilde tasvir eden bir dinden daha üstün olacaktır. Çünkü onun bu ikinci şekilde tasviri, halkı erdemli fiilerde bulunmaya sevketmekte daha etkili olacaktır. Aynı şey namaz için de söz konusudur. İslâm dininde tesbit edilmiş olduğu şekli

---

26. a.g.e., s. 583.
27. a.g.e., s. 584.

ile namaz, başka bir dinde onun benzeri olarak konulmuş olan pratiklerden daha başarılıdır. Bunun nedeni veya kaynağı, İslâm dininde namazın vakitleri, sayısı, namaza hazırlık olarak temizlenme işlerinin ölçülerinin peygamber tarafından daha iyi, daha başarılı bir şekilde tesbit edilmiş olmasıdır.[28]

1670 yılında Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* adlı Lâtince bir kitap yayınlar. Eser yazarının adı belirtilmeksizin ve gerek yayımcısı, gerekse yayım yeri olarak yanlış bilgiler verilerek yayımlanır. Spinoza'nın, bu eserde sergilediği din, devlet ve düşünce özgürlüğü üzerine fikirlerinin nasıl bir yankı uyandıracağını önceden tahmin ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim gerçekten de eser yayınlanır yayınlanmaz şiddetli eleştiri ve saldırılarla karşılaşır ve Kilise'nin şikâyeti üzerine 1674 yılında yasaklanır. Bu olay Spinoza'nın, ölümüne kadar (1677) başka herhangi bir eserini yayınlatmaktan çekinmesinin başlıca nedenini oluşturacaktır.[29]

Spinoza'nın bu *Teolojik-Politik İnceleme'sinin* konusu, adının da gösterdiği üzere teoloji ile politika arası ilişkilerdir. Eserin ana amacı ise politikada dinsel bakış açısının bir rol oynamaması gerektiğini göstererek, politik alanı dinsel alandan ayırmak, politikayı Kilise'nin nüfuz ve yetki alanından kurtarmaktır. Bunun için Spinoza dinin ve politikanın karşılıklı olarak amaç, konu ve özlerini belirlemeye çalışır[30]. Spinoza'nın ana tezini teşkil eden politikanın aklın alanına giren bir

---

28. a.g.e., s. 585.
29. *Tractatus Theologico-Politicus'un* ilk baskısı, uyandırdığı tepkiler, daha sonraki baskıları, kısaca tarihi ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (*Theologish-Politischer Traktat*), Herausgegeben von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, Darmsadt, 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Giriş (Einleitung) kısmı, s. VII-XVIII.
30. Spinoza'nın politik görüşleri ve dinle politika arası ilişkiler hakkındaki düşünceleri ile ilgili olarak bakınız: Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie (Die Philosophie der Neuzeit 1, von Francis Bacon bis Spinoza)*, VII. Cilt, München, 1978, Verlag C. H. Beck, s. 204-211.

konu olduğu görüşünden dolayı bu soruşturma, temelde, dinin ve aklın (veya akla dayanan yargıların yeri olan felsefenin) karşılıklı ilişkilerinin incelenmesine dönüşür. Böylece Spinoza bu önemli eserinde son derece kapsamlı biçimde dinle felsefe, iman ile akıl arası ilişkiler problemine eğilir.

Eser bir önsöz ve yirmi bölümden meydana gelmektedir. Bu yirmi bölümde Spinoza "peygamberlik", "tanrısal kanun", "mucizeler", "Kutsal Kitab'ın yorumlanması",vahyin anlamı, iman, dinsel seremonilerin işlevi vb. gibi konuları ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutar. Bundan başka Spinoza bu kitapta ikinci kısımda devletin temelleri, bireylerin doğal ve yasal hakları, düşünce özgürlüğü vb. gibi asıl politik alana giren konuları ele alır. Eserin daha küçük bir kısmını teşkil eden bu ikinci alana ait konuları bir yana bırakarak yalnızca felsefe ile din arası ilişkiler problemi ile ilgili düşüncelerini ele alırsak, Spinoza'nın bu konudaki görüşlerini şöylece özetleyebiliriz:

Spinoza sözlerine önce peygamberliğin anlamı ve peygamberlerin özellikleri ile ilgili görüşlerini sergilemekle başlar: "Peygamberlik veya vahiy, bir şey hakkında insanlara Tanrı tarafından vahyedilmiş olan emin bilgidir. Peygamber ise Tanrı tarafından vahyedilen şey hakkında emin bir bilgisi olmayan, bundan dolayı da onu ancak iman yolu ile alma imkânına sahip olan kişilere, bu vahyedilen şeyi ulaştırmakta aracılık eden kişidir".[31]

Peygamberlerin en önemli özelliklerinin başında, Spinoza'ya göre, onların canlı, güçlü bir hayal gücüne (Vorstellungsvermögen) sahip olmaları gelir. Başka deyişle peygamberlik, mekanizma olarak, sadece canlı hayal gücüne dayanır: "... Peygamberlik için mükemmel bir zihnin değil, fakat sadece canlı bir hayal gücünün (lebhafteres Vorstellungsvermögen) zorunlu olduğunu iddia ediyorum".[32]

Spinoza, peygamberliğin mekanizmasını açıklamakta daha da ayrıntılara iner: Peygamberler, hayal güçleri yardımıyla sözler (Worte)

31. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*, s. 31
32. a.g.e., s. 47; krş. s. 65

veya görüntüler (Gesichte) veya hem sözler hem görüntüler olarak Tanrı'nın vahyini alabilirler. Öte yandan bu sözler ve görüntüler de gerek gerçek (yani duyan veya gören peygamberin hayal gücü yetisinin dışında gerçekten var olan), gerekse hayalî (yani peygamberin hayal gücünün dışında gerçekten var olmayan, ancak ona öyleymiş gibi gelen) şeyler olabilirler.[33]

Öte yandan peygamberliğin diğer ve önemli özelliği, hemen hemen her şeyi mecazlar (Gleichnisse) ve sırlar (Raetseln) biçiminde almaları, algılamaları ve her türlü tinsel şeyleri duyusal (körperlich) bir dille ifade etmeleri, öğretmeleridir. Bu olgu, hayal gücü yetisinin bizzat kendi yapısından, doğasından ileri gelir. Çünkü hayal gücü, tinsel şeyleri ancak bu biçimde alma ve aktarma imkânına sahiptir.[34]

Spinoza'ya göre vahiyler, birbirinden sadece peygamberlerin hayal güçlerinin farklı olmasından ötürü ayrılmazlar; aynı zamanda onların mizaçlarının (Temperamente) ve sahip oldukları görüş ve anlayışlarının (Anschauungen) farklı olmasından ötürü de ayrılırlar.[35] Peygamberlerin hayal güçlerinin birbirlerinden farklı olmasının doğurduğu sonuçlara örnek olarak şunlar verilebilir: Eğer peygamber zevk-i selim sahibi bir kişi ise Tanrı kavramını zevk-i selime uygun bir biçimde tasarlar. Eğer o köylü ise vahiyde ona öküzler, inekler; askerse, ordular ve komutanlar; saray adamı ise kral tahtları ve benzeri şeyler görünür.[36]

Peygamberlerin mizaçlarının birbirinden farklı olmasının vahiyler üzerinde meydana getirdiği sonuçlarla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Eğer peygamber neşeli bir mizaca sahipse, zaferler, barışlar ve benzeri insanı sevindiren şeyler görür. Eğer o kederli bir mizaca sahipse, savaşlar ve ceza mahkemeleri görür.[37]

---

33. a.g.e., s. 37; krş. s. 61
34. a.g.e., s. 63.
35. a.g.e., s. 65 ve 67.
36. a.g.e., s. 73.
37. a.g.e., s. 71.

Aynı durum peygamberlerin sahip oldukları görüşlerin, anlayışların farklı olması ile ilgili olarak da geçerlidir.[38]

Peygamberlerin bütün bu bakımlardan farklılıklarının doğurduğu genel sonuç şudur ki Spinoza'ya göre Tanrı, onlarla konuşurken, kendisini ve gerçekleri onlara açarken hiçbir özel dil kullanmaz. O, yalnızca, peygamberlerin eğitimleri (Bildung) ve yeteneklerine (Faehigkeit) uygun olarak yerine göre zevk-i selime uygun veya veciz veya sert veya basit veya ayrıntılı veya karanlık bir dil kullanır.[39]

Spinoza bu arada peygamberlerin doğruluklarının teminatının ne olduğu önemli sorununu ortaya atar ve peygamberlerin, peygamber olduklarının, getirdikleri vahiylerin gerçekten ilahî olduğunun alâmeti, işareti, ölçütünün ne olduğunu inceler. Spinoza'ya göre doğru bir fikir, aslında doğru olduğunun teminatını kendi içinde taşır. Başka deyişle onun doğruluğunun ölçütü, kendi içinde bulunur (immanent). Bununla birlikte "...basit hayal gücü, doğası gereği, her açık ve seçik fikir gibi kesinliği (Gewissheit) kendi içinde taşımadığından tersine hayal gücüne, tasarlanan bir şey hakkında bize kesinlik vermesi için, zorunlu olarak bir şeyin, yani akla uygun düşüncenin eklenmesi gerektiğinden, bunun sonucu olarak peygamberlik, kesinliği kendi içinde taşıyamaz... Bundan dolayı peygamberler, tanrısal vahyin doğruluğundan, vahyin kendisi ile değil, Tanrı'nın vaadini duyan, ancak ayrıca bir işaret de isteyen İbrahim Peygamber örneğinin gösterdiği gibi, herhangi bir alâmetle emin olmuşlardır".[40] Bu alâmetler veya işaretler, Spinoza'ya göre kehanetler, mucizelerdir. Bununla birlikte bu alâmetlerin vereceği kesinlik, doğal bilgilerin taşıdığı kesinlikten daha aşağı düzeydendir. Çünkü doğal bilgilerin, kesinliklerinin ölçütlü olarak hiçbir alâmete veya dış alâmete ihtiyaç göstermemelerine, tersine onu doğaları gereği kendi içlerinde taşımalarına karşılık, peygamberlik bunun için kendi dışından olan bir şeye muhtaç bulunmaktadır.

---

38. a.g.e., s. 73-75.
39. a.g.e., s. 75.
40. a.g.e., s. 67.

Kaldı ki mucizeler, öte yandan, yalnız başlarına peygamberliğin doğruluğunun kesin teminatı değildirler. Çünkü bizzat Musa'nın söylediğine göre Tanrı'nın sırf kendilerini sınamak için insanları yanıltıcı işaretler ve mucizeler yoluyla yanlış yola sürüklemesi mümkündür. Nitekim sahte peygamberler de mucizeler gösterebilmişlerdir.[41]

O halde burada olsa olsa ancak ahlâkî bir kesinlikten (moralische Gewissheit) söz edilebilir. Bu ahlâkî kesinlik ise şundan ibarettir: Tanrı, hiçbir zaman mü'minleri ve seçilmişleri aldatmaz.[42] Bundan hareket ederek, peygamberlerin doğruluğunun teminatı olarak son tahlilde şunu verebiliriz: Bir peygamberin, gerçek bir peygamber olduğunun, sahte bir peygamber olmadığının en önemli alâmeti, onun "düşüncesinin yalnızca doğruya ve iyiye yönelik olmasıdır".[43] Başka deyişle karakterinin sağlam, ruhunun erdemli hareketlere dönük olması, tek kelime ile ahlâkî temizliği ve saflığıdır. Bu aynı durum, onun getirdiği vahyin veya mesajın ayırdedilmesi ve tanınması için de geçerlidir.

O halde peygamberlerin diğer insanlardan daha akıllı oldukları iddiası doğru olmadığı gibi, onların böyle olmaları da gerekmez: "Peygamberlik, peygamberleri hiçbir zaman daha akıllı (klüger) kılmamıştır; tersine o, onların önceden sahip oldukları görüşlerini değiştirmez ve bundan dolayı biz salt spekülatif konularda onlara kesinlikle inanmakla yükümlü değiliz".[44]

Peygamberlerin insan zihni tarafından bilinmesi mümkün olan her şeyi bildikleri iddiası da doğru değildir. Tersine Kutsal Kitap, onların birçok şeyi bilmediklerini veya yanlış bildiklerini açıkça göstermektedir: Nuh, Filistin dışında kimsenin yaşamadığını zannediyordu. İsa, güneşin dünyanın etrafında döndüğünü düşünmekteydi. Aslında onların bu konulardaki bilgisizlikleri de doğaldı; çünkü Nuh coğrafyacı, İsa

41. a.g.e., s. 69; krş. 205, 233-235.
42. a.g.e., s. 69.
43. a.g.e., s. 69; krş. 119.
44. a.g.e., s. 79.

astronom, Süleyman ise matematikçi değildi. Evet, onlar peygamberdiler; ancak aynı zamanda insandılar ve insanî olan şey onlara yabancı değildi.[45]

Sadece bu konularda değil, daha önemli konularda da peygamberler dindarlıklarına (Frömmigkeit) bir zarar gelmeksizin, bilgisiz olabilirlerdi. Nitekim gerçekten de öyleydiler: Örneğin onlar Tanrı'nın nitelikleri konusunda son derecede sıradan (gewöhnlich) anlayışlara sahiptiler: Adem, sanki herşeyi bilen, her yerde hâzır ve nâzır olan bir varlık değilmiş gibi Tanrı'dan saklanmaya ve günahını O'ndan saklamaya çalışmıştır. Bu, onun Tanrı'nın niteliklerinden tamamen habersiz olduğunu göstermektedir.[46]

O halde peygamberler ne doğal, ne de tinsel şeyler konusunda doğru bilgiye sahip değildiler. Bunun nedeni, Spinoza'ya göre, "Tanrı'nın vahiylerini peygamberlerin anlayış güçlerine (Fassungskraft) ve görüşlerine (Anschauungen) uydurması ve peygamberlerin sevgi ve hayat tarzı (Lebensführung) ile ilgili olmayan, tersine sadece spekülasyon ile ilgili olan şeyler hakkında hiçbir şey bilmeye ihtiyaçları olmadığı gibi, ayrıca gerçekten de hiçbir şey bilmemeleri ve birbirine karşıt görüşlere sahip olmalarıdır".[47] Spinoza'nın bundan da çıkardığı genel ve önemli sonuç şudur ki "biz peygamberlere sadece vahyin amacı (Zweck) ve özünü teşkil eden şeylerde inanmakla mükellefiz. Geri kalan şeylerde herbirimiz istediğimiz şeye inanmakta serbestiz".[48]

Bu sonuç ise bizi kendi payına aynı derecede önemli bir başka soruya götürmektedir: Peki vahyin amacını ve özünü teşkil eden esas şey nedir? Spinoza'ya göre bütün peygamberlerin getirdiği vahiylerin amacı ve özü "doğru hayat"tır (wahres Leben), "doğru hayata davet"tir, yoksa irade özgürlüğü veya diğer felsefi konular hakkında bilgi vermek değildir.[49]

---

45. a.g.e., s. 79-83.
46. a.g.e., s. 83.
47. a.g.e., s. 95.
48. a.g.e., s. 95.
49. a.g.e., s. 83; kr. 115, 233.

Spinoza vahyin, dinsel kanunun ve Kutsal Kitab'ın özünü içerdiğini düşündüğü bu özelliği üzerinde *Tractatus*'un çeşitli yerlerinde ısrarla durur. Daha doğrusu *Tractatus*'un ana motifi bu düşüncedir; Spinoza'ya göre nasıl ki "peygamberler yüksek ve mükemmel zihinlerinden ötürü değil, dindarlıktan ve inançlarının sarsılmazlığından ötürü çok övülen ve değer verilen insanlar"sa,[50] aynı şekilde onların getirdikleri öğretiler de içerdikleri doğal ve tinsel şeylere ilişkin bilgilerin zenginliği veya doğruluğundan ötürü değil, gerçek erdemi (wahre Tugend) öğrettikleri ve insanları erdemli olmaya davet ettikleri için değerlidirler[51]. Yine nasıl ki peygamberlerin doğruluğunun en önemli işareti, ahlâkî düzenden bir kanıt, onları ruhunun doğru ve iyiye yönelik olması, yani ahlâkî saflıkları idiyse, aynı şekilde getirdikleri öğretilerin doğruluğunun, yani gerçekten tanrısal kaynaklı olduğunun biricik delili "onun gerçek ahlâk öğretisini içermesidir".[52]

Spinoza böylece vahyin pratik amacını en açık bir biçimde vurgular: Kutsal Kitap ne doğal şeylerin bilimidir, ne de tinsel şeylerin. Başka deyişle o ne fiziktir, ne de metafizik. Onun metafizik olarak içerdiği sadece bu pratik amaca, yani doğru ve erdemli hayata davet için gerekli olduğu ölçüde spekülatif bilgidir ve bu bilgi de aslında sadece birkaç ana önermeye indirgenebilir. Bunlar da şunlardır: "Herşeyi yaratmış olan ve en büyük bilgelikle yöneten ve ayakta tutan bir Tanrı veya bir varlık vardır. Bu varlık, insanlarla ilgilenir ve dindarca ve namuslu bir hayat yaşayan insanları mükâfatlandırır. Buna karşılık diğerlerine birçok cezalar verir".[53] Aynı fikir bir başka yerde biraz değişik olarak şöyle dile getirilir: "Tüm Kutsal Kitab'ın en genel, en temel öğretisi, tapınılması gereken tek bir her şeye gücü yeten varlık olduğu, onun her şeyle ilgilendiği, kendisine tapan ve başkalarını kendisi gibi seven insanları herkesten çok sevdiğidir.".[54]

---

50. a.g.e., s. 83; krş. 459.
51. a.g.e., s. 115.
52. a.g.e., s. 233, 235.
53. a.g.e., s. 181.
54. a.g.e., s. 241; krş. s. 437.

Başka deyişle Kutsal Kitap, insanlara sadece ruhlarına itaat ve cesaret verdirmek için gerekli olduğu ölçüde spekülatif-metafizik bilgiler verir. Çünkü Spinoza'ya göre (bu da *Tractatus*'un ana temalarından biridir), dinin, peygamberliğin, vahyin amacı ve özü, itaatten (Gehorsam) ibarettir: "Kutsal Kitab'ın amacı bilimleri öğretmek değildir. Bundan kolayca şu sonuç çıkarılabilir ki o sadece insanlardan itaat ister ve bilgisizliği değil, itaatsizliği (Ungehorsam) mahkûm eder".[55] Bu itaat, Tanrı'ya, O'nun emirlerine itaattir. Tanrı'nın emrinin özü ise adalet ve sevgidir. Başka deyişle Tanrı'nın insanlardan istediği tek şey, âdil olmaları ve başkalarını kendileri gibi sevmeleridir: "Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla bütün insanlardan talep ettiği ve herkesin sahip olması gereken bilgi, O'nun tanrısal adaletinin ve sevgisinin bilgisinden başka bir şey değildir".[56] Bunlar ise "Tanrı'nın insanların belli bir hayat tarzını uygulamak suretiyle taklit edebilecekleri nitelikleridir".[57] O halde, yukarda da belirttiğimiz gibi insanın Tanrı'ya itaat etmesi demek, âdil, doğru olması ve başkalarını kendisi gibi sevmesi demektir.[58]

Yine bu fikriyle tutarlı olarak Spinoza imanı, tamamen eylemi temele alarak tanımlar: "İman (Glauben), Tanrı hakkında, bilinmemesi Tanrı'ya itaati ortadan kaldıran ve bu itaatin varlığı için var olması zorunlu olan şeyi bilmektir".[59] Bunun sonucu olarak Spinoza'ya göre eylemsiz iman, boştur, ölüdür ve Tanrı'nın emrine itaat eden kişi, inançlarında diğer mü'minlerden ayrılsa bile doğru inanca sahiptir. "En iyi nedenlere sahip olan, en iyi inanca sahip değildir; en iyi inanca sahip olan, adalet ve sevgi yönünde en iyi davranışlarda bulunandır".[60] Aynı fikri bir başka yerde daha güzel bir biçimde ifade

55. a.g.e., s. 415; krş. s. 19.
56. a.g.e., s. 417.
57. a.g.e., s. 421.
58. a.g.e., s. 435.
59. a.g.e., s. 431; krş. s. 437.
60. a.g.e., s. 441; krş. s. 21.

edilmiş olarak bulmaktayız: "Kendi başlarına ve eylemlerle bağıntıları olmaksızın göz önüne alındıkları takdirde, kanıların herhangi bir dindarlık veya dinsizlik içerdiklerine inanmamak gerekir. Bir insanın inancı, ancak o insanın, kanılarından itaatsizliğe gitmesi veya onlardan günah işleme özgürlüğünü çıkarması bakımından dindarca veya dinsizce olarak adlandırılabilir. Böylece kim ki doğru bir inançla itaatsiz, asi olur; o, gerçekte dinsizce bir inanca sahiptir. Buna karşılık kim ki yanlış bir inançla itaatkâr olur; o dindarca bir inanca sahiptir".[61]

Buradan, yani dinlerin özünün tamamen insanları doğru eyleme, erdemliliğe sevgi ve adalete davet etmekten ibaret olmasından, kullandığı araçların ve öğretiminin nitelikleri ortaya çıkmaktadır. Kutsal Kitap yalnız bilginler için değil, her yaştan ve cinsten bütün insanlar için gönderilmiştir[62]. Dolayısıyla o, şeyleri, herkesin en kolayca anlayabileceği bir biçimde nakleder ve öğretir. Bunun için o halkın zihnine, daha doğrusu hayal gücüne en fazla etkide bulunabileceği, onları en fazla itaate sevk edebileceği bir dil kullanır.[63] Böylece şeriat sahipleri veya kanun koyucu peygamberler, halka en sevdikleri şeyleri vaadederler; onları en fazla korktukları şeylerle tehdit ederler. Daha doğrusu Tanrı'nın bizzat kendisi, içlerinde peygamberler de olmak üzere onlara gerçekleri, anlayış güçlerine, hayal güçlerine uydurarak tasvir eder.[64] "Bundan ötürü Kutsal Kitap örneğin Tanrı'dan ve şeylerden son derece uygun olmayan (uneigentlich) bir dille söz eder. Çünkü o, aklı inandırmak değil, insanların fantezi ve hayal gücü üzerinde etkide bulunmak ister".[65] Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın Sina dağına inmesi, Elias'ın ateşten bir araba ile göğe çıkması gibi aslında bir tasavvurdan ve hayalden ibaret olan birçok şey, gerçekler olarak anlatılır. Bütün bunlar şüphesiz bize onları gerçekler olarak anlatan kişilerin görüşlerine, anla-

---

61. a.g.e., s. 425; krş. s. 21.
62. a.g.e., s. 431.
63. a.g.e., s. 413; krş. s. 115, 181, 211, 213, 445.
64. a.g.e., s. 181 ve devamı; krş. s. 211, 213.
65. a.g.e., s. 213.

yışlarına uyarlanmış hayalî şeylerdir. "Çünkü bu işler hakkında avamdan (das gewönhliche Volk) biraz daha fazla bilgisi olan herkes Tanrı'nın sağ veya sol elinin olmadığını, onun ne hareket ne de sükûnette olduğunu, herhangi bir yerde bulunmadığını, çünkü sonsuz olduğunu vb. bilir.[66] O halde kısaca bütün bunlar halkın anlayış gücüne, hayal gücüne uyarlanmış temsillerdir, mecazlardır, benzetmelerdir.

Spinoza'nın peygamberliğin mekanizması, peygamberlerin görevleri öğretilerinin özelliği, vahyin amacı konusundaki görüşleri özet olarak bunlardır. Peki peygamber ile filozof, dinle felsefe arasındaki ilişkiler nelerdir?

Önce Spinoza peygamberliğin dayandığı hayal gücü ile felsefenin dayandığı "doğal ışık"ı, yani aklı birbirinden kesin çizgilerle ayırmaktadır: "Hayal gücünün hâkim olduğu kişi, salt akıl bilgisinden az anlar. Buna karşılık aklın hâkim olduğu ve en iyi bir öğretim almış kişinin de hayal gücü, akılla karışmasın diye, ölçülü ve kontrollüdür. Bundan dolayı peygamberlerin kitaplarında bilgelik ve doğal ve tinsel şeylerin bilgisini aramaya kalkan bir kişi yanlış yoldadır".[67]

Öte yandan Spinoza doğal bilgi ile dinsel bilgi -eğer ona hâlâ bir bilgi denebilirse- arasında da bir ayırım yapmaktadır: Doğal bilgi yani insanın kendi doğal yetisiyle, doğal ışığıyla, aklı ile elde ettiği bilgi, başka deyişle felsefi bilgi, doğrunun (Wahrheit) biricik ölçütüdür. Doğal bilgi, Spinoza'nın deyimiyle "matematik kesinlik"e (mathematische Gewissheit) sahiptir. Matematik kesinlik ise ya algılanan veya görülen bir şeyin algılanmasının kesinliğinden (empirik kesinlik) veya apaçık olan akla dayanan aksiyomların birbirleriyle zincirlenişinin kesinliğinden çıkan kesinliktir.[68] Her halükârda o, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, en önemli özelliği olarak doğruluğunun ölçütünü kendi içinde taşır. Buna karşılık dinsel bilginin veya pey-

---

66. a.g.e., s. 219.
67. a.g.e., s. 65; krş. s. 95.
68. a.g.e., s. 71, 179.

gamberler tarafından bize getirilen bilginin kesinliği "ahlâkî bir kesinlik"tir (moralische Gewissheit). O, kaynağını kendisinde değil, peygamberde veya vahiyde, yani tarihsel bir olayda bulur.

İki ayrı yeti, iki ayrı tür doğru olduğu gibi iki ayrı tür de mutluluk vardır. Bunlardan biri insanın aklını kullanması, davranışlarını akla uydurması, bilim, felsefe yapması suretiyle elde ettiği mutluluktur. Diğeri ise dinin emirlerine itaat etmek, böylece dindarca davranmak suretiyle elde edilen mutluluktur. Bu iki ayrı tür mutluluktan, birincinin ikinciden üstün olduğu da şüphe götürmez. Çünkü filozof, avamdan üstün olarak, mutluluğu teşkil eden şeyler konusunda "doğru görüş"e, "açık ve seçik kavram"a sahiptir.[69]

Bununla birlikte acaba bu iki yarı yeti, iki ayrı doğru, iki ayrı mutluluk birbirinden tamamen ayrı, birbirine tamamen zıt şeyler midir? Yoksa onlar bir ve aynı şeyin daha ziyade biri tam uygun (adequat), diğeri ise öyle olmayan, eksik, kusurlu iki ayrı görüntüsü müdür?

Spinoza, *Tractatus*'ta çeşitli ve çok sayıda yerlerde, açık olarak amacının dinle felsefeyi birbirinden tamamen ayırmak olduğunu söyler: Dinle felsefe birbirinden tamamen ayrı şeylerdir; çünkü felsefenin temelinin akıl olmasına karşılık, dininki vahiydir. Felsefenin konusunun hakikat olmasına karşılık, dininki itaattir: "... Şunu şarsılmaz bir hakikat olarak iddia ediyorum ki ne teoloji akla, ne de akıl teolojiye hizmet etmek durumundadır. Tersine onların her biri kendi alanını savunmak zorundadır: yani akıl, daha önce denildiği gibi hakikatin ve bilgeliğin alanını, teoloji ise dindarlığın ve itaatin alanını".[70] Spinoza aynı görüşü bir başka pasajda daha değişik bir dille şöyle de ifade eder: "... Şimdi bana bir yandan din ve teoloji, öte yandan felsefe arasında hiçbir ortaklık veya akrabalığın mevcut olmadığını göstermek kalıyor: Birbirinden tamamen farklı olan bu iki disiplinin nihaî amaç ve temellerini bilen hiç kimsenin bu konuda bir tereddüdü

69. a.g.e., s. 137, 141.
70. a.g.e., s. 455.

olamaz. Felsefenin amacı, yalnızca hakikattir; buna karşılık dinin amacı, daha önca yeterli ölçüde gösterdiğimiz gibi, sadece itaat ve dindarlıktır. Felsefenin temelinde ortak kavramlar (Gemeinbegriffe) bulunur ve o yalnız başına doğadan çıkartılabilir. Dinin temelinde ise tarih ve dil vardır ve o, sadece Kutsal Kitap ve vahiyden çıkartılmak zorundadır".[71] Aynı konuda son bir pasaj daha verelim: "Felsefeyi teolojiden ayırmasını bilmeyen insanlar, Kutsal Kitab'ın mı aklın, yoksa tersine aklın mı Kutsal Kitab'ın hizmetinde olduğu, yani Kutsal Kitab'ın anlamının mı akla, yoksa aklın mı Kutsal Kitab'a uydurulması gerektiği konusuda tartışma içindedirler. İkincisi, aklın kesinliğini reddeden şüpheciler, birincisi ise dogmatikler tarafından ileri sürülmektedir. Ancak her iki grubun da tamamen yanılgı içinde olduğu, daha önce söylenenlerden açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu görüşlerden birini veya diğerini takip edersek, ya aklı veya Kutsal Kitab'ı tahrif etmek zorunda kalırız. Ben Kutsal Kitab'ın felsefî olan hiçbir şey öğretmediğini, sadece dindarlığı öğrettiğini ve tüm içeriğinin halkın anlayış seviyesine ve önceden sahip olduğu görüşlerine uydurulmuş olduğunu gösterdim. Dolayısıyla kim ki Kutsal Kitab'ı felsefeye uydurmak isterse, o, doğal olarak, peygamberlere, rüyalarında bile görmedikleri şeyleri yüklemek durumunda olur... Buna karşılık kim ki akıl ve felsefeyi teolojinin hizmetçisi kılmak isterse, o da eski bir halkın önyargılarını tanrısal şeyler olarak geçerli kılmak zorunda kalır".[72] Sonuç olarak "vahyedilmiş bilginin konusunu, sadece itaat teşkil eder ve bundan dolayı bu bilgi, doğal bilgiden gerek konusu gerekse temelleri ve araçları bakımından tamamen farklıdır ve onunla ortak hiçbir şeye sahip değildir."[73]

Bu sözlerden dinle felsefenin birbirinden tamamen farklı, ayrı şeyler olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu farklılık, ayrılığın ne anlamda yorumlanması gerektiğini, bunun onlar arasında bir zıtlık mı olduğunu

---

71. a.g.e., s. 443; krş. s. 19.
72. a.g.e., s. 445; krş. s. 99.
73. a.g.e., s. 19.

veya en azından hiçbir ilişki, yakınlık, benzerlik olmadığı anlamına mı geldiğini sormamız gerekmektedir. Çünkü Spinoza'nın yukardaki sözleri ve benzeri kesin beyanları ne olursa olsun, felsefe ile din hakkında yine kendisinin verdiği belirlemelerden onlar arasında bazı ilişkiler, yakınlıklar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle Spinoza'nın kendisi, öte yandan, felsefe ile din arasında herhangi bir zıtlık veya çelişki olduğu görüşüne de şiddetle karşı çıktığı gibi, felsefe ile din hakkında yaptığı açıklamalardan, onlar arasında nihaî amaçları bakımından bazı büyük benzerlikler bulunduğu da anlaşılmaktadır. Hatta onların bizzat konuları arasında muayyen bir ortaklıktan söz edilebileceği görülmektedir. Nihayet Spinoza'nın kendisi de başka bazı sözleriyle açık olarak veya zımnen bu benzerlik veya yakınlıkların varlığını kabul etmektedir.

Önce Spinoza'nın kendisi, yukarda işaret etiğimiz gibi, felsefe ile din arasında herhangi bir zıtlık veya çelişki olduğu görüşünü şiddetle reddetmektedir: Bir yandan felsefe ile din arasında hiçbir ortaklık veya akrabalık olmadığını söylerken, öte yandan dinin öğrettiği şeyle felsefenin öğrettiği şeyin birbirine aykırı olmadığını belirtmektedir: "Kutsal Kitab'ın açık olarak öğrettiği şeyde, akılla uyum halinde olmayan veya ona aykırı düşen hiçbir şeyin olmadığını gördüm".[74] Belki bunun doğal olduğu, gerek konuları gerekse amaçları bakımından birbirinden farklı olan iki disiplin, iki kurum arasında herhangi bir zıtlığın doğal olarak mümkün olmadığı söylenebilir. O halde konuyu daha somut, daha özel olarak felsefe ile din arasında konu ve amaçları bakımından da belirli bir benzerlik, ortaklık olup olmadığı açısından ele almamız gerekmektedir.

Spinoza'nın üzerinde en çok ısrar ettiği ve bütün *Tractatus* boyunca bıkmadan tekrarladığı ana tezi, felsefenin konusunun hakikat, dinin ise itaat ve dindarlıktan ibaret olduğu tezidir. Ancak bunlar gerçekte birbirini reddeden, dışarda bırakan şeyler midir? Bu itaat ve din-

---

74. a.g.e., s. 17; krş. s. 461

darlık, tamamen havada, boşlukta mı durmaktadır? Başka deyişle o arkasında veya temelinde "hakiki" olan hiçbir şeye, "doğru" olan hiçbir bilgiye dayanmamakta mıdır? Öte yandan felsefenin konusu olan "hakikat" de kendi payına itaat ve dindarlıkla veya başka deyişle eylemle, pratikle hiçbir ilgisi olmayan bir şey midir? Spinoza'nın kendi sözlerinden ve verdiği açıklamalarından durumun hiç de böyle olmadığı anlaşılmaktadır: Evet, akıl hayal gücünden, aklın yargıları hayal gücünün imgelerinden veya görüntülerinden tamamen farklıdır; ancak Tanrı'nın insanların itaat ve mutluluğunu sağlamak üzere peygamberlerin hayal güçlerine uydurarak sokaktaki insanlara ilettiği görüntüler, "yanlış" şeyler, "yalanlar" değildir. Vahiyler gerçeğin tam uygun ifadeleri olmamak, hakikati tam uygun bir biçimde yansıtmamakla birlikte "hakikî" şeylerdir. Nitekim Spinoza'nın "Tanrısal Kanun"un açıklamasına ayırdığı önemli bir bölüm boyunca ileri sürdüğü çok önemli bir düşünce şudur: Felsefe, esas olarak doğal ve tinsel şeylerin bir bilimidir. Buna karşılık vahiy, esas olarak kendisini bir "kanun" (Gesetz) olarak ortaya koyar. Bu bilimle kanun arasındaki farklılık ise şundan ibarettir. Felsefenin Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkan ezeli-ebedi hakikatleri, tanrısal kanunda veya şeriatte Tanrı'nın emirleri, yasakları (vorschriften, verordnungen, befehlen) olarak vaz edilirler. Başka bir deyişle dinsel veya ahlâksal yasalar, aslında doğa yasalarının, bunlar da kendi paylarına Tanrı'nın özünün hakikatlerinin bir başka plandan ifade edilişlerinden başka şeyler değildir.[75]

Bu anlayışın sonucu felsefi tasarımlarla, dinsel tasarımlar, filozofun tasarımları ile peygamberlerin, halkın tasarımları arasında aynı konuya ait olmaları, yalnız onu farklı biçimlerde ifade etmeleri bakımından bir benzerlik, ortaklık olacağı değil midir? Yine *Tractatus*'tan alınmış bir örnekle açıklığa kavuşturmak istersek, Spinoza'ya göre aklın, felsefenin Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz ve mükemmel bir varlık olduğunu,

---

75. a.g.e., Dördüncü Bölüm: "Tanrısal Kanun Hakkında", s. 133-159; krş. 105, 147, 151, 207, 465.

onda bilmek ve istemenin, başka deyişle akıl ve iradenin bir ve aynı şey olduğunu, bütün varlık tarzlarının mutlak bir zorunlulukla onun görüntüleri olduğunu söylemesine karşılık, peygamberler, dinsel kanunlar bu Tanrı'yı kişisel, bireysel bir varlık, bir kanun koyucu, mutlak bir hükümdar gibi temsil ederler.[76] Yine onlar Tanrı'dan sanki aklından bağımsız bir iradeye sahipmiş gibi söz ederler.[77]

Demek ki filozoflar ve peygamberler aynı konuyu, aynı hakikati farklı biçimlerde dile getirirler. Burada filozofun ifade ediş tarzının asıl, doğru, hakiki olduğu, konusunu tam uygun olarak yansıttığı, buna karşılık peygamberlerinkinin öyle olmadığı konusunda yapacağımız bir itiraz yoktur. Belirtmek istediğimiz bizzat Spinoza'nın kendi sözlerine göre filozoflarla peygamberler arasında hiçbir konu ortaklığı veya benzerliği olmadığı görüşünün doğru olmadığıdır. Felsefe, hiç olmazsa tinsel şeyleri konu olarak alan kısmında dinle bir konu ortaklığına sahip olduğu gibi (çünkü din de Tanrı ve tanrısal şeyler hakkında bilgi vermek istemektedir), öte yandan dinin hiçbir bilgi değerine sahip olmadığı, üstelik böyle bir iddiası da olmadığı görüşü de doğru değildir.

Bunun yanında din ile felsefe arasında amaçları bakımından da büyük bir benzerlik olduğunu kabul etmek gerekir. Evet, felsefenin amacı hakikatin bilgisidir. Bununla birlikte yine Spinoza'nın kendi ifadelerine göre bu bilgi, aynı zamanda, insanın mutluluğunu sağlayan bilgidir. Daha doğrusu Spinoza'ya göre gerçek mutluluk, hakikatin, yani Tanrı'nın bilgisinden ibarettir (Tanrı'nın bilgisinden ibarettir; çünkü Tanrı, Spinoza'ya göre her türlü hakikatin kaynağıdır, en yüksek hakikattir). Spinoza bu görüşünü *Tractatus*'ta gayet açık bir biçimde dile getirmektedir: "Bizim için en yüksek iyi ve bizim mükemmelliğimiz, yalnızca Tanrı'nın bilgisine bağlıdır".[78] "Tanrı'yı sevmek, insan için en büyük mutluluk, bütün insanî eylemlerin en son amacı,

76. a.g.e., s. 147-149, 151, 219.
77. a.g.e., s. 145, 193.
78. a.g.e., s. 139.

en son ereğidir".[79] Bizim için en yüksek iyi ve en yüksek mutluluğumuz, o halde Tanrı'yı bilmek ve Tanrı'yı sevmekle aynı şeydir".[80]

Öte yandan dinin nihaî amacının da, insanların mutluluğunu, kurtuluşunu sağlamak olduğunu, hatta Spinoza'ya göre dinin biricik varlık nedeninin bu olduğunu biliyoruz. Şimdi bir yandan Tanrı bilgisi ve sevgisinin, Spinoza'ya göre, insanî mutluluğun biricik kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan insanların çoğunluğunun kendi doğal imkânları, doğal ışıkları aracılığıyla bu bilgiye erişme imkânından yoksun olduklarını biliyoruz. Bu durumda ya bu insanları kendi hallerine bırakmak ve sahip olabilecekleri mutluluk ve kurtuluştan onları mahrum etmek söz konusuydu veya onlara kendi durumlarına uygun bir dille hitap ederek aynı sonuca (Tanrı'nın bilgisine ve bu bilgi yoluyla mutluluğa) eriştirmek gerekmekteydi. Dinin varlığı, bu ikinci yolun varlığının, Tanrı'nın bu ikinci yolu seçmek suretiyle insanlara göstermiş olduğu büyük lütfun varlığının bir delilidir. Din başka yolla mutlu olmaları mümkün olmayan sıradan insanları, halkı mutlu etmek için ortaya çıkmış, onlara büyük bir teselli sağlamış ve onlara mutluluk getirmiştir: "... Başka bir konuya geçmeden önce burada açık olarak şunu belirtmek istiyorum ki ... ben yararını ve zorunluluğunu göz önüne alarak Kutsal Kitab'a veya vahye çok değer veriyorum. Çünkü biz doğal ışık yoluyla mutluğa götüren yolun, basit itaat olduğunu kavrayamayız. Bunun Tanrı'nın özel lütfundan dolayı gerçekleştiğini bize öğreten sadece vahiydir... Bundan, Kutsal Kitab'ın ölümlü varlıklara büyük bir teselli sağladığı ortaya çıkar. Bütün insanlar, itaat edebilirler. Buna karşılık tüm insanlık ile karşılaştırılırsa, yalnız başına aklın kılavuzluğu ile erdemli bir hayata erişme imkânına sahip olanların sayısı çok azdır. O halde eğer Kutsal Kitab'ın tanıklığına sahip olmasaydık, bütün insanların kurtuluşundan şüpheye düşmemiz gerekirdi".[81]

---

79. a.g.e., s. 139
80. a.g.e., s. 139
81. a.g.e., s. 465.

O halde Spinoza felsefe ile dini bir bakıma birbirinden ayırmakta, bir bakıma ise birleştirmektedir. Onlar ne tam olarak birbirlerinin aynı, ne de birbirlerinin zıddı olacak, birbirlerinden ayrıdırlar. Onlar her ikisinin ayrı başına yaşaması, varlığını sürdürmesi mümkün olacak ölçüde birbirinden ayrıdırlar. Ancak bir arada barış içinde yaşayabilecekleri kadar da nihaî bir amaç birliğine sahiptirler. En doğrusu onların aynı hakikatin iki ayrı düzenden ifadesi olduklarını, aynı amaca erişmek için tutulan iki ayrı yol olduklarını söylemek olacaktır. Bununla birlikte bunu birinin diğerine tam olarak intibak ettirilebileceği, diğerini tam olarak açıklayabileceği, birinin diğerinden tam olarak çıkarılabileceği şeklinde almamak gerekir. Belki çok üst bir düzeyde veya çok üst bir zekâ için bu uyum mümkünse de bizim için onlardan birinden diğerine geçilemez, biri ile diğeri açıklanamaz.[82] Dinin felsefeyi neden dolayı açıklayamayacağı, hesabını veremiyeceği açıktır: Çünkü mecaz, misal temsil edilmek istenen şeyi açıklamaz. Öte yandan felsefe veya akıl da kendi yargılarıyla dini açıklayamaz; çünkü felsefe veya akıl yalnız başına dinin temel dogmasını keşfedemez veya onu kanıtlayamaz. Dinin temel dogması, "insanların şeylerin gerçek bilgilerine sahip olmaksızın yalnızca itaat yolu ile mutlu olabilecekleri" dogmasıdır: "...Sarsılmaz bir hakikat olarak şunu iddia ediyorum ki ne teoloji akla, ne de akıl teolojiye hizmet etmek durumundadır. Tersine onların her biri kendi alanını savunmak zorundadır; yani akıl, daha önce denildiği gibi, hakikatin ve bilgeliğin alanını, teoloji ise dindarlığın ve itaatin alanını. Çünkü aklın gücü, daha önce de gösterdiğim gibi, insanların eşyanın bilgisi olmaksızın, yalnızca itaat yoluyla mutlu olabileceklerini belirleyebilecek kadar geniş bir alanı içine almaz".[83] "Mutlak olarak şunu iddia ediyorum ki teolojinin ana dogması (insanların eşyanın bilgisi olmaksızın yalnızca itaat etmek suretiyle mutlu olabilecekleri doğması), doğal ışıkla temellendirilemez veya hiç

---

82 Victor Brochard: *Le Dieu de Spinoza (Etudes de Philosophie Ancienne et de la Philosophie Moderne)*, yay. Valentine Eugene Lambert, Alcan, s. 334.
83. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 455.

olmazsa henüz onu ispat edebilmiş olan hiç kimse ortaya çıkmamıştır. Bundan dolayı da vahiy, son derece zorunlu olmuştur".[84] "Çünkü biz doğal ışıkla, mutluluğun yolunun basit itaat olduğunu kavrayamayız. Yani kurtuluş veya mutluluk için Tanrı'nın kararlarını (Ratschlüsse), kanunlar veya emirler olarak almanın yeterli olduğunu ve onları ezeli ebedi hakikatler olarak kavramanın zorunlu olmadığını bize akıl değil, ancak vahiy öğretir".[85]

Spinoza'nın felsefe-din ilişkileri hakkında *Tractatus*'ta sergilendiği bu teori ile felâsifenin aynı konuda daha önce geliştirdikleri çözümler arasında ne kadar büyük benzerlikler, hatta yer yer aynılıklar olduğu açıkça görülmektedir. Peygamberliğin mekanizmasının açıklanması, dinin veya vahyin konu ve amacı, felsefe ile din arası ilişkiler konusunda her iki taraf da aynı pozisyonlara sahiptir. Bunun için dayanılan görüşlerde de (hayal gücü-akıl, amme-hassa, pratik-teori ayrımları) iki taraf hemen hemen aynı görüşleri savunmaktadır. Yalnız Spinoza'nın dinden entellektüel-spekülatif unsurları dışarı atmakta ve onu tamamen bir pratiğe, bir emir ve yasaklar bütününe indirgemekte daha fazla ısrarlı olduğu görülmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da o, felsefe ile din arasındaki ilişkileri felâsifeye nazaran daha gevşek düşünmekte, hatta tamamen koparmaya çalışmaktadır.

Felâsifenin en önemli tezi, dinle felsefenin, aynı hakikatin biri tam uygun, diğeri ise öyle olmayan iki ayrı ifadesi olduğu tezi idi ki aynı fikrin Spinoza'da da mevcut olduğunu görüyoruz. Spinoza'ya göre, yukarda üzerinde durduğumuz gibi aklın veya felsefenin, doğal ışık ve açık ve seçik kavramlar yardımıyla ezeli ebedi hakikatleri bilmesine karşılık, din veya Kutsal Kitap aynı gerçekler hakkında hayal gücüne dayanan temsilî-mecazî bilgiler verir. Felsefenin esas olarak doğal ve tinsel şeylerin bir bilimi olmasına karşılık, din Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkan ezeli-ebedi hakikatleri, emir ve yasaklar olarak ortaya

---

84. a.g.e., s. 457.
85. a.g.e., s. 465.

koyan bir kanundur. Ancak bu bilimle kanun birbirlerine paraleldirler, birbirlerini yansıtırlar ve biri diğerinin bir başka plandan ifadesidir. Tek cümle ile vahiy, basit halkın anlayış gücüne uyarlanmış hakikattir.

Felâsife, dinde, vahiyde entellektüel-spekülatif unsurların varlığını kabul etmekle birlikte onun asıl varlık nedenini, bu dünyada erdemli toplumun gerçekleştirilmesi ve böylece insanın bu ve gelecek dünyadaki mutluluk ve kurtuluşunun sağlanması için halka gerekli kuralları vaz eden bir kanun olmasında bulmaktaydı ki bu görüş de daha da fazla vurgulanarak Spinoza tarafından paylaşılmaktadır. Hatta Spinoza'nın bu noktada biraz daha ileri gidip dinden her türlü entellektüel-spekülatif unsurları ayıklamak yönünde ısrarlı bir çaba içinde olduğuna yukarda işaret ettik: "Kutsal Kitab'ın amacı bilimleri öğretmek değildir. Bundan onun insanlardan sadece itaati istediği ve bilgisizliği değil, itaatsizliği mahkûm ettiği kolayca çıkarılabilir. Ayrıca Tanrı'ya itaat, sadece başkalarını sevmekten ibaret olduğuna göre... Kutsal Kitap'ta bu emre uygun olarak Tanrı'ya itaat edebilmeleri için bütün insanların muhtaç oldukları ve o olmaksızın zorunlu olarak itaatsiz olacakları bilgiden başka bir bilgi tavsiye edilmez... Bu amaçla doğrudan ilgili olmayan geri kalan her türlü düşünce -ister Tanrı'nın, isterse doğal şeylerin bilgisi ile ilgili olsunlar- Kutsal Kitab'ı ilgilendirmez ve bundan dolayı onların vahyedilen dinden ayırt edilmeleri gerekir"[86]. Bununla birlikte bunun felâsife ile Spinoza arasında önemli bir ayrılık teşkil etmediği konusunda ısrar etmek durumundayız. Çünkü felâsifenin kendisinin de vahyin bu ahlâkî-politik işlevine en büyük bir önemi verdiğini gördüğümüz gibi (nitekim yukarda Fârâbî ve İbni Sinâ'nın her ikisinin de peygamberlik ve din sorununa "erdemli toplum" sorunu vesilesiyle girdiklerini gördüğümüz gibi İbni Rüşt'ün dinleri "zorunlu medeni sanatlar", "erdemlilik öğretileri", "erdemli fiillerin ilkeleri", insanları erdemli davranışlarda bulunmaya iten kuralları koyan "pratik sanatlar"

86. a.g.e., s. 415-417; krş. s. 423.

olarak tanımladığına temas ettik), öte yandan Spinoza'nın kendisi de vahyin, az sayıda olmakla birlikte birtakım entellektüel-spekülatif unsurlar içerdiğini kabul etmektedir. Hatta bu az sayıdaki entellektüel-spekülatif unsurların hangi konulara ait olabilecekleri hakkındaki Spinoza'nın görüşü de, dikkat çekici bir biçimde İbni Sinâ'nınkiyle uyuşmaktadır: Daha önce gördüğümüz gibi İbni Sinâ peygamberlerin, amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için halkın anlayış seviyesine uygun olarak başlıca iki spekülatif unsur üzerinde ısrar etmek zorunda olduklarını söylemekteydi. Bunlar Tanrı'nın varlığı ve gelecek hayat idi. Peygamberler halkın bu hakikatlere inançlarını tesis etmek zorundaydılar. Yalnız onlar bu konuda halka ancak dinin amacı olan şeyin elde edilmesinde gerekli olduğu ölçüde ve gerekli olduğu biçimde bilgi vereceklerdi. Yani onlar ne halkın anlayamayacağı felsefi-bilimsel bir dil kullanacaklar, ne de gerekli olmayan noktalar (örneğin Tanrı'nın tüm sıfatları, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler) üzerinde duracaklardı. Aynı görüşü Spinoza da savunmaktadır. Ona göre Kutsal Kitab'ın içerdiği entellektüel-spekülatif unsurlar şu birkaç ana önerme etrafında toplanabilir: Bir Tanrı vardır, adaletli ve sevgi dolu bir Tanrı vardır. Bu Tanrı insanlarla ilgilenir; iyileri mükafatlandırır, kötüleri cezalandırır.[87] Sonra yine Spinoza'ya göre de Tanrı, kendisini insanlara, sadece onların doğru bir hayat sürmelerini sağlamak için gerekli olduğu ölçüde açar: "Tanrı, peygamberler vasıtasıyla insanlardan sadece tanrısal adaletinin ve sevgisinin bilinmesini ister. Bunlar ise Tanrı'nın, insanların belli bir hayat tarzı ile taklit edebilecekleri sıfatlarıdır".[88]

Felâsife ile Spinoza'nın peygamberlik olayını açıklamakta da aynı teoriyi ileri sürdüklerini görüyoruz. Ancak burada Spinoza'nın daha ziyade Fârâbî ile aynı görüşte olduğunu, İbni Sinâ ile İbni Rüşt'ten ise belli ölçüde ayrıldığını belirtmemiz gerekir. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, Fârâbî'nin aynen Spinoza gibi peygamberliği canlı,

---

87. a.g.e., s. 181, 241, 437
88. a.g.e., s. 421

güçlü, olağanüstü bir biçimde gelişmiş hayal gücüne sahip bazı seçkin insanların tinsel dünya ile temas kurmalarına dayandırmasına karşılık, İbni Sinâ ve İbni Rüşt bu teması kazanılmış aklın en üst düzeyi olan kutsal akla izafe etmekte, aslında tıpkı filozoflarda olduğu gibi soyut, entellektüel ve akılsal olarak alınan bu bilginin, filozoflardan farklı olarak, özel olarak gelişmiş büyük bir de hayal gücüne sahip olan peygamberler tarafından sembolik, mecazî dile çevrildiğini düşünmekteydiler. Öte yandan yine bu konuda daha da genel olarak tüm felâsife ile Spinoza arasında önemli bir görüş ayrılığından bahsetmek gerekir: Spinoza'da peygamber, sadece, felsefi-tinsel hakikatleri mecazî-duyusal bir biçim altında verme imkânına sahip olan kişi değildir; aynı zamanda o, onları öyle olarak da almak zorunda olan kişidir. Yani daha önce gösterdiğimiz gibi, Spinoza'ya göre peygamberlerin vahiyleri hitap ettikleri, içinde yaşadıkları halkın alışkanlıklarına, görüşlerine göre değiştiği gibi, bizzat kendilerinin mizaçları, eğilimleri ve anlayışlarına göre de değişir. Spinoza'ya göre peygamberler, vahiyleri gerçek, upuygun hakikatlerinde alıp daha sonra hayal gücü yardımıyla halkın diline çeviren insanlar değildir; tersine onların kendileri de vahiyleri, bütün bu saydığımız faktörlere bağlı olarak sembolik duyusal olarak alan kişilerdir. Nitekim onların Tanrı'dan, Tanrı'nın ruhu, zihni, niteliklerinden söz ederken, o kadar uygun olmayan, karanlık bir dil kullanmalarının nedeni de budur.[89] Peygamberlerden biri Tanrı'dan bir güvercin, diğeri ateş, bir diğeri ışık olarak söz etmişse, bunun nedeni onların içinde yaşadıkları çağın ve toplulukların tasavvurlarına bağlı olarak bizzat kendilerinin de O'nu bir güvercin, ateş veya ışık olarak görmeleri, algılamalarıdır.[90]

Bununla birlikte burada Spinoza'nın peygamberler arasında bir ayrım yaptığını ve İsa'ya özel bir yer tanıdığını da belirtmemiz gerekir. Spinoza'ya göre Musa, Peygamberler arasında en bilge, en filozof olan

89. a.g.e., s. 63.
90. a.g.e., s. 63.

bir peygamberdi. Bununla birlikte o da tüm hakikati bilmemekteydi. Tanrısal kanunu Tanrı'nın bir kararı (Ratschluss) ve irâdesi (Wille) olarak öğretmekteydi. Onun Tanrı'nın özünün, doğasının bir ifadesi olduğunu bilmemekteydi.[91] Buna karşılık İsa, bütün peygamberler arasında özel bir yer işgal etmektedir. Musa da içinde olmak üzere bütün peygamberlerin vahyi, gerçek veya hayalî sözler ve görüntülerle, bir "kanun" olarak almalarına karşılık İsa onu doğrudan doğruya ve bir "hakikat" olarak almıştır. Başka deyişle Tanrı, İsa'nın hayal gücüne hitap etmemiştir; İsa, vahyedilen şeyleri sözsüz ve görüntüsüz, doğrudan doğruya ve bütün hakikatleri ile almıştır. İsa, Tanrı'nın bir peygamberi olmaktan çok, O'nun bizzat ağzı (Mund) olmuştur. Bu anlamda İsa'nın tanrısal bilgeliği, yani her türlü insani bilgeliğin üzerinde olan bilgeliği temsil ettiği, tanrısal bilgeliğin İsa'nın şahsında insanî bir kılığa büründüğü söylenebilir,[92] İsa, buna rağmen tanrısal vahyi Musa ve diğer peygamberler gibi bir kanun olarak vaz etmişse bunun nedeni, yine halkın bilgisizliği ve inatçılığıdır. Yani Spinoza'ya göre İsa da öğretisini halkın anlayış gücüne uydurmak zorunda kalmıştır. Diğer peygamberlerden daha büyük bir açıklıkla konuşmakla birlikte o da parabollerle konuşmak ve karanlık bir dil kullanmak zorunda kalmıştır. Buna karşılık o, göğün sırlarını anlama yetisine sahip olanlara, şeyleri ezeli-ebedi hakikatler olarak asıl gerçekliklerinde öğretmiştir.[93] Şimdi Spinoza'nın İsa ve İsa'nın öğretisi ile ilgili bu sözlerinde İbni Sinâ ve İbni Rüşt'ün görüşüne tamamen yaklaştığını, hatta onu paylaştığını görmekteyiz. Burada İsa, aynen onların da şeriat sahibi peygamberler, özel olarak Muhammed'le ilgili olarak düşündükleri gibi, felsefi-tanrısal hakikatleri, gerçek biçimlerinde alan, ancak halkın anlayış düzeyine onları uydurmak için hayal gücünün eseri olan benzetmelerden yararlanan bir kişi olarak takdim edilmektedir. Yine burada İsa vesilesiyle Spinoza, İbni Rüşt'ün açık olarak söylediği, İbni Sinâ'nın ise açık ola-

91. a.g.e., s.147.
92. a.g.e., s. 45, 47, 149.
93. a.g.e., s. 149-151, krş. 45,47.

rak belirtmemekle birlikte paylaşır göründüğü, her peygamberin aynı zamanda bir filozof olduğu, buna karşılık her filozofun peygamber olmadığı görüşüne de katılır gibi görünmektedir. Hatta onun İsa'nın göğün sırlarını anlama yetisine sahip olanlara şeyleri ezeli-ebedi hakikatler olarak asıl gerçekliğinde öğrettiği görüşü de İbni Rüşt'ün, Tanrı'ya davet yollarının bütününü içerdiği, yalnız insanların yaratılışları bakımından farklı olmalarından ötürü onlara farklı yaratılışlarına uygun olarak farklı biçimlerde hitap ettiği, nitekim Kur'an'ın da hem burhanlarla tasdik eden yüksek zekâlı seçkinlere hitap eden unsurları, hem de aklı tahayyülünden ayrılmayan geniş halk tabakalarına hitap eden hatabî sözleri içerdiği görüşünü dikkat çekici bir biçimde andırmaktadır.

Dinin varlık nedenini açıklama konusunda da Spinoza felâsife ile tamamen aynı görüştedir: Dinin ortaya çıkış nedeni, insanların çoğunun hakiki bilgiye erişme konusundaki güçsüzlükleri, zihinlerinin felsefi-tinsel hakikatleri kavrama konusundaki yetersizlikleridir. O halde Spinoza'ya göre de insanlar başlıca iki gruba ayrılmaktadırlar: akıl, intellekt ehli, filozoflar, bilginler, seçkinler ve hayal gücü, duyu ehli, sıradan insanlar, halk, avam. Eğer birinci grup insanlar olmasa felsefe, bilim; ikinci grup insanlar olmasa din, dinsel kanun olmayacaktır. Bu arada Spinoza'da, İbni Rüşt'ün insanları bilimsel, diyalektik, retorik tasdik ve ispatları temele alarak filozoflar, kelamcılar ve halk olarak üç gruba ayıran ünlü üçlü bölmesini hatırlatan bir bölmenin bulunduğu ve yine Spinoza'nın bu bölmeyi İbn Rüşt'ün ileri sürdüğü önemli bir düşüncesine benzer bir düşüncesini temellendirmek için kullanmak istediğini belirtelim: Spinoza da İbni Rüşt gibi filozoflarla halkın, felsefe ile dinin bir arada, barış içinde yaşayabileceklerine inanmaktadır. Spinoza'ya göre Kutsal Kitab'ın bir fizik-metafizik olmadığı, entellektüel-spekülatif unsurlar içermediği kabul edildiği, ihtiva ettiği benzetmeler de harfi harfine alınmadığı takdirde dinle felsefenin çatışması için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte böyle olmamıştır. Kilise gerek devletle, gerek felsefe ve bilimle sürekli çatışmalar içinde olmuştur.

Daha da önemlisi bizzat Kilise'nin veya Hristiyan dünyasının içinde çeşitli görüş ayrılıkları, mezhepler ortaya çıkmış ve bunlar birbirleriyle kanlı boğuşmalar içine girmiştirdir. Şimdi bütün bunların nedeni nedir? Filozoflar değildir; çünkü filozoflar, aklın, hakikatin sesidir ve onların konusu Kutsal Kitap değildir. Bu olayların sorumlusu halk değildir; çünkü halk da Kutsal Kitab sadece bir emir ve yasaklar bütünü olarak almakta, ona itaat etmekte, onu veya içindeki hikayeleri, benzetmeleri herhangi bir tartışma konusu yapmamaktadır. O halde dinsel mezheplerin, sektlerin, kavgaların ortaya çıkışının nedeni ne filozoflar, ne halk olmayıp üçüncü bir gruptur. Bu üçüncü grubu, Spinoza'nın açık bir biçimde dile getirmemesine rağmen, teologların oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kutsal Kitap aslında ne yüksek dereceden bir spekülasyon, ne felsefi düşünceler içermediği halde bazıları, yani teologlar onda insan dilinin açıklayamayacağı ölçüde derin sırlar bulmuşlar ve dinin içine o kadar çok felsefi spekülasyon ithal etmişlerdir ki sonunda Kilise'yi bir akademiye, dini bir bilime, daha doğrusu bir atışmaya, çekişmeye, polemiğe indirgemişlerdir.[94] Spinoza'nın *Tractatus*'ta dinle felsefenin birbirine karıştırılmasından sorumlu tuttuğu da yine bu, aslında gerçek ispatlara sahip olmayan teologlar grubudur.[95] Bunlar aradan çekildikleri, boş yorumlarını kendilerine sakladıkları takdirde İbni Rüşt için olduğu gibi Spinoza için de felsefe ile dinin bir arada, yalnız birbirlerinden ayrı olarak barış içinde yaşamamaları için hiçbir neden yoktur.

Son olarak filozofun dinsel cemaat içindeki yeri ve sorumlulukları konusunu ele alalım. Bu noktada da felâsife ile Spinoza'nın hemen hemen tam bir görüş birliği içinde olduklarını söyleyebiliriz. Her iki tarafın da felsefe ile dini birbirinden ayırır, hakikatın upuygun bilgisini filozofa, mecazî bilgisini halka tahsis ederken ve halkın dinsel kurallara uyması gerektiği, çünkü bunun onun mutluluğunu sağlayacağını

---

94. a.g.e., s. 415, 423.
95. a.g.e., s. 161.

söylerken, düşüncelerinde herhangi bir septisizm veya ikiyüzlülüğün olmadığını belirtmemiz gerekir. Yani ne felâsife, ne de Spinoza halk için bir din gerektiğini, dinsel emirlerin halkı yönetmek için uydurulmuş ahlâkî-politik araçlar olduğunu kesinlikle düşünmemektedirler. Bu gibi düşünenlerin tersine olarak, onlara göre, dini yaratanlar, insanlar değildir; bizzat Tanrı'nın kendisidir; Tanrı, iyiliğinden ve lütfundan dolayı onu vahyetmiş, yine iyiliğinden ve lütfundan dolayı halkı kurtarmak için onların anlayabileceği bir dille iletmiştir.[96] Dinsel emirler tam hakikat olmamakla birlikte, hakikatin bir görüntüsüdürler. Bununla birlikte filozofun dinsel cemaat içinde, din tarafından getirilmiş olan emir ve yasaklara uyması gerekip gerekmediği bundan ayrı bir sorundur. Daha önce gördüğümüz gibi İbni Sinâ bu sorunu ayrıntılı bir biçimde ele almaktan kaçınmaktaydı. Ancak sisteminin ana öncüllerinden filozofun, gerek dinsel dogmaların, gerekse dinsel pratik ve seremonilerin gerçek anlamını bilen biri olarak onlardan müstağni olabileceği, hatta olması gerektiği sonucu çıkmaktaydı ki Gazâlî gerek *Munkız*'da, gerekse *Tahâfut al-Falâsifa*'da bu sonuçları göz önüne alarak felâsifeye kıyasıya hücum etmekte ve onların kendilerini dinsel tekliflerin üzerinde gördüklerini söylemekteydi.[97] Gazâlî'nin birçok noktada eleştirilerini göz önüne alarak Fârâbî-İbni Sinâcı metafiziği, bilgi teorisini ve psikolojiyi kendisi de eleştiren, değiştiren veya düzeltmeye çalışan İbni Rüşt, bu noktada da İbni Sinâ'nın görüşüne bir iyileştirme getirmek ister: Ona göre vahyedilmiş dinler, toplum düzeni için zorunludurlar. Öte yandan filozofların kendileri de toplum içinde yaşarlar. Onların da varlıklarının mümkün olması, aradıkları mükemmellik ve mutluluğu gerçekleştirebilmeleri için toplum zorunludur. O halde filozoflar için de vahiy ve peygamberlik zorunludur. Bundan ötürü de,

---

96. V. Brochard: *Le Dieu Spinoza*, s. 339.
97. Al-Gazâlî: *Al-Munkız min al-Zalâl*, Kahire, H. 1303 baskısı, Matba'a al-A'lamiyya, s. 41; Türkçe çevrisi, Hilmi Güngör, Şark-İslâm Klasikleri, 18, İstanbul, 1948, M.E.B. s. 63-65; *Tahâfut al-Falâsifa*, Süleyman Dunya Neşri, 4. Baskı, Kahire, 1966, Dar al-Ma'arif, s. 73-75.

İbni Rüşt devam eder, Gâzzâlî'nin zannettiğinin tersine olarak filozoflar, içinde doğdukları ve yaşadıkları toplumun dinine büyük saygı gösterirler. Dinin otoritesini sarsacak, dolayısı ile toplum düzeni için tehlike oluşturacak her türlü davranıştan kaçarlar: "İnsanlar içinde bu özel sınıfın (filozofların, seçkinlerin) varlığı ve mutluluğu, ancak onların diğer genel grupla (halkla) birlikte yaşaması ile söz konusu olduğu için, bu genel öğreti (yani din, şeriat), bu özel sınıfın varlığı ve hayatı için, gerek onların (filozofların, seçkinlerin) çocukluk ve gençlik devrelerinde, gerekse (ilerde kendilerine has olarak sahip olacakları) mükemmelliklere erişmelerinde zorunludur".[98] Kısaca İbni Rüşt böylece İbni Sinâ'nın temellendiremediği bir şeyi, vahyin filozoflar için de varlık nedenini ve geçerliliğini tesis etmek ister. Yine böylece o açık olarak belirtmemekle birlikte bu nedenle filozofların halkın inançlarına ve dinler tarafından esas olarak halk için getirilmiş olan pratiklere saygı göstermeleri gerektiği görüşünü savunur. Spinoza'ya gelince o da bu konuya *Tractatus*'ta açık olarak temas etmemektedir. Sadece dinin özünün itaat ve dindarlık olduğunu söylemekte, öte yandan filozof için de doğru eylemin, erdemli hayatın, bilim veya felsefenin bizzat kendisinin yapısının bir sonucu olarak en yüksek önem taşıdığını belirtmektedir. Ancak bu filozofun, dinin özel olarak getirmiş olduğu buyruklara, dinsel kanunun özel belirlemelerine ,özel emir ve yasaklarına, seremonilerine uyacağı anlamına mı gelmektedir? Burası açık değildir. Yalnız o, ne Kutsal Kitap'ta içerilmiş olan hikayelere, ne de özel bir millet, Yahudi milleti ve devleti için konulmuş olan seremonilere inanmak ve uygulamakla mükellef olmadığını söylemektedir.[99] Buna paralel olarak çok ilginç bir pasajda Süleyman Peygamber'den söz ederken, onun peygamberler arasında en bilge ve en filozof biri olarak kendisini dinsel tekliflerin üzerinde hissettiğini belirtmekte, öte yan-

98. İbni Rüşt: *Tahâfut al-Tahâfut*, s. 582-583.
99. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*, Beşinci Bölüm, "Seremonilerin Tesis Edilmesinin Nedeni ve Hikayelere İnanç Hakkında: Onlar Hangı Nedenle Konulmuşlardır ve Kimler İçin Zorunludurlar?", s. 161-187.

dan onun bu görüşünü doğru bulmadığını sezdirir hiçbir şey söylememektedir: "*Eski Ahit*'te Tanrı hakkında Süleyman'dan daha fazla akla uygun bir biçimde konuşan kimse yoktur. Süleyman doğal ışıkla bütün çağdaşlarını aşmıştı. Bundan dolayı o, kendisini *Kanun*'nun üstünde görüyordu? (Çünkü *Kanun* yalnızca akıldan ve doğal aklı ile öğrenmekten yoksun olanlar için konulmuştur.)..."[100]

Spinoza'nın felsefe-din ilişkileri konusunda getirdiği çözümün, felâsifenin getirdiği çözümle çeşitli noktalarda gösterdiği bu benzerliği, hatta aynılığı nasıl açıklayacağız? Yapılacak en doğru şey, Spinoza ile felâsife arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişkinin olup olmadığını, Spinoza'nın doğrudan veya dolaylı olarak felâsifenin bu görüşlerinden haberdar olup olmadığını araştırmaktır. Spinoza, *Tractatus*'un hiçbir yerinde Fârâbî, İbni Sinâ ve İbni Rüşt'ten söz etmemektedir. Onun, bu filozofların Orta Çağda Latince'ye çevrilmiş olan çeşitli eserlerinden herhangi birisini görmüş veya okumuş olduğunu gösteren bir ipucu da elimizde yoktur. Dolayısıyla felâsife ile Spinoza arasında doğrudan bir etkiyi gösteren hiçbir şey elimizde mevcut değildir. Mamafih bu Spinoza'nın onların Latince'ye çevrilen herhangi bir eserini kesinlikle görmemiş veya okumamış olduğunu da göstermez. Çünkü onun önemli ölçüde kendisinden etkilenmiş olduğu kabul edilen ve ilk eserindeki görüşleri, açıktan açığa görüşlerini hatırlatan G.Bruno'yu da eserlerinin hiçbirinde zikretmemiş olduğu bir vakıadır.[101] Spinoza ile felâsife arasında dolaylı yoldan bir ilişkinin imkânını araştırdığımızda ise karşımıza hemen ünlü Yahudi filozofu Maymonides çıkmaktadır. Spinoza'nın ilk öğretimini Amsterdam Yüksek Yahudi Okulu'nda yaptığını, burada Talmud ve Ortaçağ Yahudi felsefesini öğrendiğini biliyo-

---

100. a.g.e., s. 93.
101. G. Bruno'nun Spinoza üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bakınız: Spinoza: *Etika I*, Türkçeye çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1945, M.E.B. s. XI; W. Röd: *Geschichte der Philosophie*, VII., s. 187; Will Durant: *Felsefe Kılavuzu* (İngilizce aslı *The Story of Philosophy)*, Türkçeye çev. Ender Gürol, Milliyet yayınları, 1973, s. 139.

ruz.[102] Bu arada onun özellikle Maymonides'in eserlerini derinlemesine incelediğini ve görüşlerini yakından bildiğini de biliyoruz.[103] Nitekim Spinoza *Tractatus*'un kendisinde birçok yerde Maymonides'e ve görüşlerine temas etmekte ve onlarla uzun uzun hesaplaşmaktadır.[104] Öte yandan Maymonides'in İbni Rüşt'ün hemşerisi ve çağdaşı olduğu (1135-1204; İbni Rüşt'ün doğum ve ölüm tarihleri ise 1126-1198'dir) bilinmektedir. Maymonides'in antik Aristoteles şerhçileri ve Yahudi yazarları yanında Fârâbî, Gazzâlî, İbni Sinâ'nın öğretilerini yakından bildiğini, ana eseri olan ve Arapça kaleme aldığı *Dalâlât al-Hâirîn*'de Fârâbî-İbni Sinâcı felsefenin büyük ölçüde etkisi altında bulunduğunu da biliyoruz:[105] O, Fârâbî-İbni Sinâ'nın İslâm ve felsefe arasında yapmak istediği sentezi, Yahudilikle felsefe arasında yapmak istemektedir. Daha açık olarak Fârâbî-İbni Sinâcı felsefenin iki temel tezini, ortada bütün gerçek bilginlerin, filozofların üzerinde uyuşma durumunda oldukları bir bilim niteliğinde olan bir ve aynı felsefe olduğu ve bu felsefenin sonuçları ile, İslâm öğretisi arasında, her ikisinin de aynı hakikatin farklı biçimlerde ifadeleri olmalarından dolayı tam bir uyum olduğu tezlerini, kendi payına İslâm yerine Yahudiliği koyarak tamamen benimsemektedir. Böylece o Fârâbî-İbni Sinâ'nın felsefe-din ilişkileri konusundaki çözümünü de tamamen paylaşmaktadır. Nitekim "Onun gözünde İbni Sinâ tarafından o kadar iyi bir biçimde geliştirilmiş olan Aristoteles'in felsefesi, Yahudi dini ile aynı derecede bir

---

102. Spinoza: *Etika I*, s.X; Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, s. 137-138.

103. Will Durant: *Felsefe Kılavuzu*, s. 137-138.; Henri Sèrouya, (*Maimonide, Sa Vie, Son Oeuvre*, Paris, 1964, P.U.F., s.1, 52, 67; De Boer, *Maimonides on Spinoza*, Amsterdam, 1927.

104. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*, s. 185, 267, 271, 273, 445, 455 vd.

105. Henri Sèrouya: *Maimonide*, s. 5, 52, 65; T. J. De Boer: *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Türkçe'ye çev. Dr. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 147; Henri Corbin: *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964, Gallimard, s. 231; H.Z. Ülken: *İslam Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967, s. 105

hakikatti. Çünkü her ikisi de evrenin efendisi olan bir Tanrı'yı öğretiyorlar ve insanî mükemmeliği son çözümde en yüce varlığın bilgisine özdeş kılıyorlardı. Öte yandan felsefe ile dinin konusu aynı olduğuna göre, aynı sonuca erişmek üzere farklı bir yol izlemelerine rağmen, onlar arasında sayısız benzerlik olmak zorundaydı. Her hülükârda tanrısal zihinden çıkan din ve felsefe, birbirine aykırı olamazdı. Çünkü Maymonides, haklı olarak, doğrudan bir biçimde vahyedilmiş olan gerçekliğin, Tanrı'nın bir yansıması olan insan zihninden çıkmış olan şeyle uyum halinde olması gerektiğini savunmaktaydı. Bunun tersine, ona göre vahiyde de düşüncenin tezahürleri mevcuttu".[106] Kısaca Maymonides'e göre Yahudi dini, felsefe ile tam bir uyum içindeydi. Hatta Tanrı ile ilgili konularda İbni Rüşt'ün de savunduğu gibi, felsefe bir hakem ödevi görebilirdi.[107]

Maymonides, felsefe-din ilişkileri konusunda Fârâbî-İbni Sinâcı ana tezi tamamen kabul ettiği gibi, bu ana tezi savunurken de yine tamamen Fârâbî-İbni Sinâcı düşüncelerden, görüşlerden yararlanmaktadır. Nitekim peygamberliğin mekanizması ve anlamı, Kutsal Kitab'ın niteliği, amacı, insanların kaç gruba ayrıldığı vb. konularında tamamen Fârâbî-İbni Sinâcı görüşleri takip etmektedir.

Birkaç örnek vermemiz gerekirse, Maymonides peygamberliğin mekanizması ve anlamı hakkında şunları söylemektedir: "Bil ki peygamberlik, aslında, faal akıl vasıtasıyla önce akıl yetisi, sonra hayal gücü yetisi üzerine yayılan tanrısal bir feyzdir... Bu hâl, hayal gücü yetisinin en üst mükemmelliğidir... Bu hayal gücü yetisinin.... en büyük ve yüce faaliyeti, duyuların dinlendiği ve faaliyetten kesildiği anda ortaya çıkar. O zaman ona bir ilham gelir... Bu ilham, doğru rüyaların ve peygamberliğin nedenidir".[108] Maymonides bundan sonra sözlerine devam ederek, doğru rüyalarla peygambeliğin ancak nicelik bakımından birbir-

---

106. Henri Serouya: *Maimonide*, s. 52.
107. a.g.e., s. 53.
108. Maimonide: *Le Guide des Egarès*, Fransızca'ya çev. S. Munk, Paris, 1930, les Editions Rieder, s. 156.

lerinden ayrıldığını, doğru rüyanın henüz tam olmayan peygamberlik olduğunu, hayal gücünün duyu verilerinin etkisinden kurtulduğunda uyku halinde ise doğru rüya gördüğünü, uyanık halde ise peygamberliğin ortaya çıktığını, ancak her ikisinde de hayal gücü üzerinde etkide bulunanın Faal Akıl, daha doğrusu Faal Akıl vasıtasìyla tanrısal feyz olduğunu söylemektedir ki bütün bu fikirlerin kelimesi kelimesine Fârâbî-İbni Sinâ'dan alındığı açıktır.

Peygamberlerin sahip oldukları bilgilerin niteliği ile ilgili olarak da Maymonides, tamamen felâsifenin görüşlerini tekrarlamakta ve böylece büyük bir ihtimalle Spinoza'yı hazırlamaktadır: "Yukarda tasvir ettiğimiz türden bir insanda mümkün olan en büyük mükemmellikteki hayal gücü yetisi tam olarak çalıştığında ve faal akıl bu yeti üzerinde kendisini gösterdiğinde, bu insan şüphesiz çok olağanüstü şeyleri algılayacak, Tanrı ve meleklerini görecek, kazanacağı bilginin konusu da ancak doğru kanılar ve insanların birbirleriyle olan iyi ilişkilerini içine alan davranış kuralları olacaktır".[109]

Şeriat'in amacının ne olduğuna ilişkin açıklamalarında da Maỳmonides tamamen İbni Sinâ'yı hatırlatmaktadır: "Şeriatin bütününün iki amacı vardır: ruhun ve bedenin iyiliği. Ruhun iyiliği bütün insanların ilgili yetilerine doğru fikirlere sahip olmalarıdır... Bedenin iyiliğine gelince, o, insanların bir arada yaşama tarzlarının iyileştirilmesi ile elde edilir... Gerçek şeriat.... bir yandan insanlar arasında karşılıklı ilişkileri düzenler. Bunu onlar arasında karşılıklı şiddeti ortadan kaldırarak ve onları yüce ve asil adetlerle yumuşatarak yapar. Bunun da amacı toplumların devam edebilmeleri, insanlar arasında devamlı ilişkiler kurulabilmesi ve böylece her insanın ilk mükemmelliğe erişebilmesidir; öte yandan o, insanların inançlarını düzeltir ve onlarda, kendileri vasıtasıyla nihaî mükemmelliğe erişebilecekleri doğru fikirler meydana getirir".[110] Maymonides bu ikinci ve nihaî

---

109. a.g.e., s. 159-160.
110. a.g.e., s. 193-195.

mükemmellikten kastettiğinin ezeli-ebedi mutluluk olduğunu da birkaç satır ilerde belirtmektedir.

Kutsal Kitab'ın özellikleri, dili ve bunların nedenleri konusunda da Maymonides felâsifenin açmış olduğu yolda ilerler. Ona göre de insanların çoğunluğu metafizikçi değildir; dolayısıyla tinsel şeylere ilişkin yüksek hakikatleri anlamazlar: "Çünkü sokaktaki insanın doğasında böyle bir konuyu bütün gerçekliğinde kavramak için gerekli yeti mevcut değildir".[111] Bundan dolayı Kutsal Kitap'ta halkın, çoğunluğun anlayış seviyesine uygun bir dil kullanılır, yani birtakım allegorilerden, antropomorfik ifadelerden yararlanılır: "Kutsal Kitab'ın insanların anladığı dille ifade edilmiş olmasının nedeni budur. Çünkü o, bir ilk inceleme kitabı ödevi görmek ve çocuklar, kadınlar ve şeyleri tüm gerçekliğinde kavrama yeteneğine sahip olmayan halkın çoğunluğu için gönderilmiştir".[112]

Bu örnekleri daha fazla çoğaltmak mümkündür. Ancak verdiğimiz örnekler, kanaatimizce Maymonides'in Fârâbî-İbnî Sînâcı felsefe-din ilişkileri teorisini ne kadar yakından bildiği, incelediği ve takip ettiğini göstermek için yeterlidir. Öte yandan Spinoza'nın da Maymonides'in yakından bildiğini, incelediğini ve çeşitli görüşleri vesilesiyle ondan sık sık söz ettiğini belirttik. Felâsife, Maymonides ve Spinoza'nın felsefe-din ilişkileri klasik sorunu üzerinde getirdikleri çözümün çeşitli noktalarda gösterdikleri benzerlikler, hatta aynılıklar göz önüne alınır, Spinoza'nın Maymonides, Maymonides'in Fârâbî-İbni-Sînâ ile ilişkileri hakkında belirttiklerimizle birleştirilirlerse, Spinoza'nın Maymonides kanalıyla Fârâbî-İbni Sinâcı görüşlerden etkilenmiş olduğunu düşünmek akla en uygun bir varsayım olacaktır.

---

111. a.g.e., s. 193.
112. a.g.e., s. 20.

ARİSTOTELES VE İBNİ HALDUN'UN MANTIK ANLAYIŞLARI*

Aristoteles'in mantık anlayışı üzerinde çok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmalar kesin bir sonuca varmamakla birlikte bazı noktalarda aşağı yukarı bir görüş birliğinin sağlandığı söylenebilir.

Üzerinde uzlaşma sağlanan noktalardan biri Aristoteles'te mantığın, gramer, psikoloji ve metafizik veya ontoloji olmadığı, başka deyişle Aristoteles'in mantıkla bu disiplinler arasındaki ilişkileri ve sınırları sarih bir biçimde tesbit ettiğidir: Mantık, gramer değildir: çünkü o, Aristoteles'e göre, kelimelerin değil, onların işaretleri oldukları düşüncenin kendisinin incelenmesidir.[1] Mantık, psikoloji değildir; çünkü o, Aristoteles'e göre düşünceyi inceler; ancak doğal akışı, doğal işleyişi içinde empirik olarak gözlemlenebilir salt psişik bir süreç olarak genetik bakış açısından düşünceyi incelemez; doğru veya yanlış olması açısından düşünceyi inceler. Doğru düşünme ise birtakım kurallara uyularak gerçekleştirilen düşüncedir. İşte bu bakımdan, yani düşünceye kural koyması bakımından, mantık normatif bir disiplin olarak tanımlanır ki Aristoteles'in de kanaati budur. Bundan dolayıdır ki Aristoteles bazı

---

* Bu yazı 7-11 Mayıs 1984 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlenen "Birinci Felsefe ve Sosyal Bilimleri Sempozyumu"nda yazar tarafından tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra *Seminer* dergisinin 4. sayısında (Ocak, 1985 İzmir) 237-250. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

1. Ross, D., *Aristotle*, Methuen and Co. Ltd. London, 1977, s. 21.

yerlerde mantıktan bir bilim olarak değil, bir sanat olarak söz eder; onun bir sanat olduğunu söyler. Nihayet mantık ontoloji veya metafizik de değildir; çünkü onun incelediği düşünce, ilerde Hegel'in tasarlayacağı tarzda varlığı *kuran*, *meydana getiren* düşünce değildir, onu *kavrayan*, *bilen* düşüncedir.[2]

Bununla birlikte Aristoteles bugünkü anlamda, Hamilton tarafından dile getirildiği şekilde "düşüncenin kendi kendisiyle uyumunun bilimi" anlamında salt formel bir mantık anlayışından da çok uzaktır. Başka deyişle Aristoteles'in mantığının, doğru olup olmadıkları konusunda herhangi bir kaygı duymaksızın düşüncenin formlarını ve yasalarını araştıran salt formel bir mantıkla bir ilgisi yoktur.[3] Gerçi Aristoteles doğru ile ilgili olarak düşüncelerin kendi aralarında birbirleriyle uyumundan veya düşüncenin kendi kendisiyle uyumundan doğan formel bir ölçütün varlığını kabul eder. Özellikle *Birinci Analitikler*'de ve genel kıyas teorisinde formel ölçüte belli bir bağımsızlık tanır ve hatta bu ölçütün maddi ölçütü gitgide gölgede bıraktırarak Aristoteles'in mantığını gitgide formel bir mantık sistemine dönüştürdüğü görülür.[4] Ancak Aristoteles mantığı kesinlikle formel olmayan öncüllere dayanır ve gerek bu kalkış noktası, gerekse amaçları bakımından kesinlikle formel olmayan bir zemin üzerinde hareket eder.

Aristoteles için esas ve birincil olan, düşüncenin şeylerle uyuşmasından meydana gelen maddi ölçüttür ve bu ölçüt, doğrunun veya hakikatin ana ölçütüdür[5]. Başka deyişle mantığın yasaları, ilkeleri, Aristoteles'e göre aslında, varlığın yasaları, varlığın ilkeleridir.

---

2. a.g.e., s. 21
3. Makovelski A., *Histoire de le Logique*; Editions du Progrès, Moscou, 1978, s.116.
4. a.g.e., s.118
5. Aristoteles, *Metafizik*, 1011 b 25-27, 1051 b 3-6 (Aristoteles'in *Metafizik*'i ile ilgili olarak W.D. Ross'un şu İngilizce çevirisine dayanıyorum: *Metaphysics*, in "The Works of Aristotle" volume I, Encyclopaedia Britannica inc. 1952, pp. 449-631).

Mantığın formları da nesnelerin kendilerinin formları ile bir düşer.[6] Aristoteles bir Berkeley idealizminin tam karşısında olan bir adamdır. Onun en kararlı fikirlerinden biri derin ontolojik realizmidir. Ona göre varlık, algıdan öncedir ve algılayandan, bilenden bağımsız olarak vardır. Varlık düşünceye değil, düşünce varlığa tabidir.[7] Doğrunun mantıksal yasaları, aslında gerçeğin ontolojik yasalarının izdüşümüdür. Bundan dolayı da onların, hatta düşüncenin psikolojik yasaları oldukları söylenebilir.[8]

Aristoteles'in mantığı böyle anladığının birçok işareti arasında en önemlisi, düşüncenin temel yasası veya ilkesi olan özdeşlik ilkesini aynı zamanda ve öncelikle varlığın temel yasası olarak tasvir etmesidir. Aynı şekilde, ona göre çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasaları da varlık olmak bakımından varlığın yasalarıdır. Nitekim Aristoteles bu yasaların incelenmesi ve diyalektik bir tarzda kanıtlanmalarını mantıkta değil, varlık olmak bakımından varlığın ve yine ona varlık olmak bakımından ait olan ana niteliklerinin incelenmesini konu alan metafizikte veya kendi deyimiyle İlk Felsefede ele alır.[9] Hatta Aristoteles örneğin çelişmezlik yasasını özler dünyasında bütün daha altta bulunan özleri saran, onlara nüfuz eden evrensel bir öz gibi tasvir etmeyip, her türlü özde özel bir karakter kazanan bir ilke gibi ele alır. Örneğin çift-olmayan, çift-olmayan olarak herhangi bir çift sayıya bölünmeyi reddeder.[10] Yine Aristoteles *Metafizik*'te bir şeyin aynı zamanda hem A, hem de A olmayan olmasını düşünmenin imkansız

---

6. Makovelski, *Histoire de la Logique*, s. 116.
7. Aristoteles *Kategoriler*, 7 b 35-8 a 5, 8 a 8-12, *Metafizik*, 1010 b 1-1011 b 12, 1021 a 30-1021 b 3.
(Aristoteles'in *Kategorileri* ile ilgili olarak şu çeviriye dayanıyorum: *Categories*, translated by E. M. Erghill, in "The Works of Aristotle", Volume I. Encyclopaedia Britannica inc. 1952, pp 5, 21).
8. Makovelski, *Histoire de la Logique*, s.129
9. Aristoteles; *Metafizik*, IV. Kitap, 3-8 Bölümler.
10. Hamelin, O., *le Système d'Aristote*, Librairie Felix Alcan, Paris 1931

olduğunu söyleyen düşünce yasasını veya psikolojik yasayı, bir şeyin aynı zamanda hem A, hemde A-olmayan olmasının imkânsız olduğunu söyleyen varlık yasasından türetir.[11]

Aristoteles'in mantığında diğer önemli husus, bütün bu düşüncelerin bir sonucu olarak mantık ile bilgi veya bilim arasında mevcut olan sıkı ilişkidir. Varlık ile düşünce arasında tesis ettiği sıkı bağlantı sonucunda Aristoteles için doğru düşünce, sadece kendi kendisiyle tutarlı olan düşünce değildir; aynı zamanda varlığın bilgisini veya bilimini veren düşüncedir. Bundan dolayı doğru düşüncenin esaslarını, ilkelerini inceleyen veya tesis eden mantık, aynı zamanda doğru bilginin, bilimin ilkelerini verir. Daha kısa bir deyişle mantık, aslında bir bilim yöntemi veya yöntembilimdir. Bu niteliği ile de o, aslında özel bir bilim olmayıp bütün bilimler için bir alet, onlara bir giriştir.

Bilim nedir? Konusuna uyan, onu doğru olarak yansıtan doğru bilgidir. Ancak onun sadece doğru olması yetmez. Aynı zamanda mutlak, zorunlu ve evrensel olarak doğru olması gerekir. Burada da herşeyden önce bu mutlaklık, zorunluluk ve evrenselliğin dayanağı gerçekliğin kendisinde bulunmak durumundadır: Dış dünyada, gerçeğin kendisinde gelip geçici, belirsiz, bireysel olan şeylerin yanında devamlı, kalıcı, tam olarak belirli ve evrensel olan şeyler vardır. Eğer gerçeğin kendisinde bu şeyler olmamış olsaydı hiçbir doğru olmazdı. Oysa bir varlığa ait olması veya olmaması mümkün olan gelip geçici bireysel arazlar yanında bir varlıktan hiçbir zaman ayrılması mümkün olmayan, bir varlığı o varlık yapan, hatta bundan dolayı bir varlığın tözünü teşkil ettiğinin söylenmesi mümkün olan bir şey vardır ki bu mutlak, zorunlu, evrensel şey, özdür. Bilimin konusunu teşkil eden şeyler işte bu sabit, değişmez, ezeli-ebedi-özlerdir.[12]

11. Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 23-33.

12. Aristoteles, *İkinci Analitikler* I. Kitap, 2. Bölüm (*İkinci Analitikler* ile ilgili olarak şu çeviriyi kulanıyorum: *Posterior Analytics*, translated by G. R. Mure in "The Works of Aristotle", Volume I, *Encylopaedia Britannica* inc. 1952, s. 97-143); *Metafizik* V. Kitap 30. Bölüm; VII, Kitap, 4-6. Bölümler.

Aristoteles'in, Platon'un aşkın İdealar anlayışına şiddetle karşı çıktığı bilinmektedir. Ama bu karşı çıkış, esasta, onların ontolojik aşkınlığınadır; yoksa Aristoteles bilimin konusu olarak onların niteliklerinde herhangi bir değişiklik yapmayı düşünmemektedir. Platon'un İdealarından bir kısmını dış düyada reel karşılıkları olmayan soyutlamalar olarak bilimin alanından dışarı atmakla birlikte onlar arasında varlığını kabul ettiklerini ezeli-ebedi, değişmez, tümel varlıklar olarak düşünmektedir. Hatta Aristoteles'in bu ikincilerin bireysel varlıklara içkinlikleri konusunda da ne kadar içten, daha doğrusu tutarlı olduğu sorulabilir; çünkü özler, bireysel varlıklarda ve onlarla varlığa gelmekle birlikte, onlarla aynı kaderi paylaşmamaktadırlar. Bireylerin bireysel, gelip geçici ve değişme içinde olan varlıklarına karşılık, formlar tümel, ezeli-ebedi ve değişmezdirler. O halde bir anlamda özlerin veya tümellerin bireysel şeylerde muvakkat olarak bilfiil hale geçen ezeli-ebedi varlıklar oldukları söylenebilir..[13]

Bu özler nasıl yakalanacaktır? Onların kazanılması için duyumun yeterli olamayacağı tabiidir; çünkü duyumun konusu bir şey, belli bir zamanda ve yerde olan somut, bireysel bir şeydir. Oysa bilimin konusu tümel ve bütün zamanlar ve yerler için doğru olan şeydir. Böyle bir şey ise "şimdi" ve "burada" olan "şu şey" değildir; "her zaman" ve "her yerde" olan "şöyle bir şey"dir. Demek ki duyum bilimsel bilginin hareket noktasını teşkil etmekle birlikte, bu bilginin kendisi olamaz. Başka deyişle bilim, duyumla başlar; ancak duyum değildir.[14]

Peki bilim farklı ve çeşitli duyumların alınması, karşılaştırılması, onlarda tekrarlandığı görülen değişmezliklerin algılanması, kısaca tekrarlanan deney veya tümevarım mıdır? Aristoteles tümevarımın da bilim için anlamını ve değerini kabul etmekle birlikte bilimi tümevarıma da özdeş kılmamaktadır. Burada Aristoteles'in eksik tümevarım, tam tümevarım arasındaki ilişkiler üzerine görüşleri, tümevarımı tamsa-

---

13. Makovelski; *Histoire de la Logique*, s. 143
14. Aristoteles; *İkinci Analitikler*, I. Kitap 31. Bölüm.

yıma indirgeme ve eksik bir kıyas olarak kabul etme yönündeki düşüncelerini tartışmayacağız.[15] Onun, özleri kavramada tekrarlanan deney anlamında tümevarıma büyük önem vermekle birlikte onu bilime indirgemediğini söylemekle yetineceğiz. Çünkü tekrarlanan deneyde de biz sadece bir varlıkta veya olayda her zaman -veya Aristoteles'e daha uygun bir deyişle "ekseriyetle"- aynı şeylerin ortaya çıktığını görürüz.[16] Ancak bu ortaya çıkan şeylerin, sözü edilen varlık veya olayların mahiyetini, özünü oluşturan şey oldukları, onların "hakikat"ini teşkil ettiklerini bize gösteren nedir? Çünkü bizim gördüğümüz, gözlemlediğimiz öz veya yasa değildir; her zaman onun özel bir örneğidir.[17] Bununla kastettiğimiz her zaman sınırlı sayıda olmak zorunda olan tekrarlanan deneyin bize bir şey veya olayın mahiyetini sezdirmede kesin bir bilgi verecek yeterlilikte olmamasından başka başka bir şeydir; bir sınıfa ait bütün üyeleri teker teker yoklasak bile gözlemlediğimiz tekrarlanan herhangi bir özelliğin bu varlığın mahiyetini bize verdiği konusunda sahip olacağımız kesinlik duygusunun kaynağının ne olduğudur. Randall'ın verdiği örnekle açıklayacak olursak, Galile serbest düşme yasasını araştırdığında eğik bir düzlem üzerinde topların hareketini gözlemlemişti. Çeşitli özel yuvarlanma hareketlerini incelemek suretiyle bu olaylarda içerilmiş bulunan matematik bağıntıları görmek istemişti. Sonra bu gözlemlere dayanarak serbest düşme yasasını formüle etmişti. Bununla birlikte Galile'nin özel yuvarlanma olaylarında bulunduğunu düşündüğü bağıntı veya yasanın "doğru" olduğunu kendisine gösteren neydi? Deney mi? Deney, yasanın özel bir örneğinden başka bir şey değildir. O sadece bu bağıntının bu özel örnekte var olduğu söylemektedir.[18] Aristoteles de muhtemelen benzeri düşüncelerin etkisi altında

15. Bu konunun ayrıntılı olarak tartışılmasının bir örneği ile ilgili olarak bkz. D.Ross, *Aristotle*, s. 38-41.
16. Aristoteles, *Metafizik*, 1025 a 15, 1026 b 30, 1027 a 9.
17. Randall, J. H., *Aristotle*, Columbia University Press, New York, 1960 s. 44, 45
18. a.g.e., s. 43.

deneyde tümeli veya mutlak, zorunlu olanı yakalamamızı sağlayan şeyin deney veya algı değil, sezgisel akıl veya Nûs (Nous) olduğunu söylemektedir: Bir olaya ilişkin bir dizi deney veya tümevarım sonucunda sezgisel aklın bir fiili ile tümel bir açıklama meydana gelmektedir.[19]

Aristoteles'in bununla, yani tekrarlanan deney veya tümevarımın zihinsel sezgi yardımıyla bize eşyanın hakikatini sezdirdiği, bilgisini verdiği, dolayısıyla bilimi meydana getirdiği düşüncesiyle yetinmesi mümkün olabilirdi. Ancak bilindiği gibi böyle olmamıştır. Çünkü Aristoteles'in düşüncesi çok büyük bir ölçüde ispat kavramının etkisi altında bulunmaktadır. Ona göre bilimsel önermeler, ispatlanmış önermelerdir. Özler ise ispatlanamazlar.[20] Dolayısıyla bu özlerin deney ve entellektüel sezginin işbirliği ile yakalanmaları safhası da henüz bilim değildir; ancak bilimsel önermeleri elde etmede kendisinden hareket edilecek öncülleri sağlayan bilimsel çalışmanın ilk safhasıdır. Bilimsel önermeler bu öncüllerden hareketle yapılacak kıyasların sonuçlarından meydana gelir.

Acaba Aristoteles ispata neden bu kadar büyük bir önem vermekteydi? Bu konuda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre bunun nedeni Sofistlerin şüpheciliğine karşı bilimin imkânını ve geçerliliğini savunmak ihtiyacıdır. Bunun için herşeyden önce bilimdeki kesinlik unsurunu vurgulamak gerekmekteydi. Kesinlik ise ancak dedüktiftir. Dolayısıyla Aristoteles temelde dedüksiyona dayanan bir bilim teorisi geliştirmek ihtiyacını duymuştur.

Aynı paralelde olan, ancak farklı nedenlere dayanan diğer bir görüşe göre ise bunun kaynağında genel olarak antik dünyanın deneyimin varlığını bilmemesi olayı yatmaktadır. Bu görüşü savunanlar İlk Çağ dünyasından bize miras olarak iki bilimin kaldığı noktasını vurgulamaktadırlar. Bunlar matematik ve mantıktır. Aristoteles'in kendisi de doğa bilimleri ile meşgul olmasına ve fizik, zooloji, botanik vb. üze-

19. Ross, *Aristotle*, s. 48-49, 55.
20. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II. Kitap, 4. Bölüm.

rine eserler kaleme almasına rağmen bilim modeli olarak geometriyi benimsemiştir. Çünkü o Platoncu okulda yetişmiştir. Öte yandan da kendi çağında en gelişmiş bir bilimsel model olarak önünde geometriyi bulmuştur. O geometri ki kendisinden aşağı yukarı yarım yüzyıl sonra Euklides'in *Elementler*'inde en mükemmel formuna erişecektir.[21]

Bu görüşü destekleyen önemli bir unsur, gerçekten de Aristoteles'in ispat teorisini sergilediği *İkinci Analitikler*'in birinci kitabında verdiği bütün ispat ve varsayım örneklerinin hemen hemen tamamen matematikten alınmış olması olgusudur. Aksiyom kelimesinin kendisi matematikten alınmadır. Aristoteles'in ispatlamanın ilkeleri olarak öne sürdüğü a) aksiyomlar, b) tezler ayrımı, tezlerin kendi içinde tanımlar, hipotezler olarak ayrımı da yine matematikten alınmadır. Aristoteles'in tanımları (horismoi) Euklides'in sınırlarına (horoi), hipotezleri ise onun postulalarına tekabül etmektedir.[22]

Nihayet yine Randall'ın işaret ettiği üzere Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inde yöntem ve usûl sorunlarına yönelen hiçbir ilgi yoktur. Tersine onun dikkati tamamen teşekkül etmiş mükemmel bir bilimin nasıl olduğu üzerine yönelmiştir. Bu, onun kendi bilimsel araştırmalarına giriştiğinde gerçek aktüel pratiğinin çok daha empirik olduğunu gördüğü bilimsel yöntem ve usûllerin bir tasviri değilidir.[23] Başka deyişle o henüz araştırma safhasında olan bir bilimi göz önüne almamaktadır. Tersine sonuçları sürekli bir biçim altında sergilenebilecek mükemmellikte ve tamlıkta olan bir bilimi gözler önüne sermektedir ki bu bilim örneğine yaklaşan tek bilim matematik veya daha doğrusu geometridir.[24]

Nedeni ne olursa olsun, Aristoteles'in bilimsel model olarak dedüktif nitelikte bir yapıyı tasarladığı kesindir. Bilim bazı özel niteliklere sahip olması gereken öncüllerden hareketle -ki bu özel nitelikler

---

21. Randall, *Aristotle*, s. 33; Ross, *Aristotle*, s. 44.
22. Ross, *Aristotle*, s. 33, 44, 45.
23. Randall, *Aristotle*, s. 33.
24. Ross, *Aristotle*, s. 44

onların doğru, birincil, zorunlu, özle ilgili olmaları vb.dir-[25] yapılan düzgün kıyasların sonuçları olan ispatlanmış önermelerden meydana gelir. Bundan dolayı ispat teorisi ve bu teorinin özel olarak ele alınıp işlendiği *İkinci Analitikler*, Aristoteles mantığının belkemiğini teşkil eder. Aristoteles'in Platon'un bilimin yöntemi olarak önerdiği ikili bölmelerle çalışan diyalektik yönteme karşı yaptığı itirazı da aynı espri içinde değerlendirmek gerekir. Ona göre ikili bölme yöntemi zayıftır, çünkü o herhangi bir şeyi ispat etmez, tersine ispatlanması gerekeni karşısındakinden ister. Bundan dolayı bölme, zayıf bir kıyastır. Oysa gerçek anlamda kıyasta sonucun kabulü, karşısındakinden istenmez. O, kesin bir zorunlulukla kendi kendisini kabul ettirir. Başka deyişle kıyas bir yüklemin bir konuya ait olduğunu kesin bir zorunlulukla tasdik ve ispat eder.[26]

Aristoteles'in bilim anlayışının diğer önemli bir yanı, bireylere kadar inememesi veya onlara kadar uzanamamasıdır. Yukarda işaret ettiğimiz üzere Aritoteles Platon'un her türlü genel kavramının varlığını kabul etmemekle birlikte, bilimin konusunun tümel olan olduğu hususunda onunla aynı görüştedir. Bu tümeller, türler veya en alt türlerdir (infimae species). Ancak gene de bireyin üzerinde olan şeylerdir.

Gerçi Aristoteles'te bu görüşün tersine olan, hiç olmazsa onu yumuşatabilecek nitelikte bazı unsurlar yok değildir. Rodier'nin işaret ettiği üzere aslında bilimin konusu genel olan değildir, zorunlu, mutlak olandır. Eğer bu zorunlu olan aynı zamanda genel olan ise bunun nedeni zorunluluğun genelliği içermesidir.[27]

---

25. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, I. Kitap 2. ve 4. Bölümler
26. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, I. Kitap, 31. Bölüm (Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'i ile ilgili olarak A. J. Jenkinson tarafından yapılan İngilizce çeviriye dayanıyorum: *Prior Analytics*, in "The Works of Aristoteles", Volume I., *Encylopaedia Britannica* inc. 1952, s. 39-97) *İkinci Analitikler*, II. Kitap, 5. Bölüm.
27. Rodier, "Quelques Remarques Sur Le Concept aristoteleicien de la Substance" dans *Etudes de Philioscphie grecque* s. 173-174.

Yine aynı paralelde olmak üzere Tricot tarafından işaret edilmiş olduğu üzere kavramın genelliği Aristoteles'te aslında belirsiz bir kaplama sahip olma imkânından başka bir şey değildir. Ve o, mutlak anlamda bireysel olana zıt değildir. Tümellik, zorunluluğun ilineksel bir sonucundan ibarettir.[28]

Ancak bütün bunlara rağmen ekseri yorumcunun kabul ettiği üzere yine Platoncu etkinin önemli bir sonucu olarak Aristotes bir varlığın özünün belirleyici bir özelliği olarak onun aynı türden diğer varlıklarda tekrarlanması olgusunu gördüğü gibi, bilimin konusunun belirleyici niteliği olarak da onun tümelliğini görmektedir. Tümellik ister zorunluluğun ilineksel bir sonucu olsun, ister olmasın, Aristoteles için, bilimsel varlığın ve bilimsel önermenin ayırdedici bir niteliğidir. Nitekim Aristoteles, mantığında önermeleri niceliklendirdiği, onları tekil, tikel ve tümel olarak birbirinden ayırdığı gibi bireysel olayların hikayesi olarak düşündüğü tarihi de bundan dolayı bir bilim olarak almamış, genel olanı ele aldığını ileri sürdüğü şiirin tek olanı tasvir eden tarihten daha çok bilim olduğunu söylemiştir.[29]

Ancak bu bilim anlayışının öte yandan Aristoteles ontolojisi ile epistemolojisi arasında çare bulunmaz bir güçlük meydana getirdiği bir gerçektir. Çünkü Aristoteles'e göre asıl var olanın, birinci dereceden tözlerin, bireyler oldukları bilinmektedir. Bilimin konusu olan tümelleri, yani özler veya formları ise Aristoteles ikinci dereceden tözler olarak nitelendirmektedir ve onların bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarını söylemektedir. Şimdi bu durumda birinci dereceden töz olan birey, birey olarak bilimin konusunu teşkil etmemektedir; daha kısa bir deyişle bilim tarafından bilinmemektedir. Bilimin konusu olan öz veya tümel ise, asıl var olan değildir.

---

28. Aristote, *le Metaphysique* Tome I, nouvelle edition entierèment refondue avec Commentaire par J. Tricot, librairie philosophique j. Vrin, Paris, 1970, s. 441.
29. Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Ktb. İstanbul, 1963, s. 30.

Bireyin birey olarak bilimin konusu olmaması Aristoteles'in sisteminde başka güçlükler de ortaya çıkarmaktadır: Örneğin Aristoteles'in Tanrı'sı, yani en mükemmel anlamda var olan şey, bir bireydir. Sonra ay-üstü alemindeki varlıklar, yani göksel cisimler, akıllar da gerçek anlamda bireylerdir. Bu durumda Aristoteles'in bilimi, teolojisi ile belli bir zıtlık içine girmektedir.

Aristoteles'in bu güçlüklerin bilincinde olduğunu gösteren işaretler vardır. Bundan kurtulmak için çeşitli çabaları olduğu da görülmektedir. Ancak bu çabaların başarılı bir sonuca eriştiği söylenemez. Sonuç olarak Aristoteles'in biliminin ancak tümelin bilimi olabileceği, bilimsel çalışmanın bireyleri ve bireysel olayları bireyselliklerinde, yani aynı türden diğer varlıklardan ve olaylardan kendilerini ayıran, özelleştiren özel niteliklerinde değil, ancak genelliklerinde ele almak durumunda olduğu tezi geçerliliğini korumaktadır.

Acaba İbni Haldun bütün bu sözünü ettiğimiz konularda ne düşünmektedir. *Mukaddime*'ye ve esas olarak onun bilimler ve çeşitlerinin incelendiği altıncı bölümüne dayanarak şunları söyleyebiliriz:

İbni Haldun varlık bakımından Aristoteles gibi realisttir. Nasıl ki Aristoteles bilgi ile bilginin konusu olan varlık, duyum ile duyumun konusu olan duyusal şey arasında bir ayrım yapar ve birincilerin varlığının ancak ikincilere bağlı olduğunu, çünkü ikincilerin her bakımdan birincilerden önce geldiğini söylerse, İbni Haldun da *Mukaddime*'de tasavvuf ilmine ayırdığı bölümde "duyularla idrâk olunan tüm varlıkların (mahsûsât) mevcudiyetinin duyusal algıya bağlı olduğunu, insanî algının ortadan kalktığını farzetmemiz durumunda bu algının konusu olan çokluk halindeki varlığın da ortadan kalkacağını, dış alemin yokluktan başka bir şey olmayıp sadece insanın idrâkinde var olduğunu" ileri süren vahdet-i vücud ehlini eleştirerek, bu görüşün sakat bir görüş olduğunu, çünkü bizim algılamadığımız bir şeyin, örneğin kendisinden ayrıldığımız bir memleketle varmak istediği-

miz, ancak henüz gözlerimiz önünde bulunmayan memleketin varlığının yakınî ve kesin olduğunu söyler.[30]

İbni Haldun hakikat konusunda da yine Aristoteles gibi formel ölçütten çok, maddi ölçüte ağırlık tanır. Hakikat onun için de Aristoteles için olduğu gibi düşüncenin, düşüncenin dışında olan gerçekle uyuşması, ona intibak etmesidir. İbni Haldun doğru idrâk, doğru bilgi hakkında verdiği açıklamalarda çeşitli yerlerde bu anlayışını dile getirir: Algı, algılayan kişinin zatının dışında bulunan şeylere dair kendi zatında mevcut olan bilinçtir"[31]; doğru bilgi, zihnî sonuçlarla dışta bulunan şeyler arasındaki kesin ve yakınî mutabakattır vb..[32]

Genel kavramların varlığı konusunda da İbni Haldun Aristoteles gibi konseptüalisttir. Platon'un, her türlü tümelin bireysel nesnelerden bağımsız aşkın ve gerçek bir varlığa sahip olduğu görüşüne Aristoteles'in hem onlar içinde büyük bir kısmının gerçek varlığını reddederek, hem de onların bireysel nesnelere içkin özler olduğunu savunarak karşı çıktığını biliyoruz. İbni Haldun da aynı şekilde Platoncu İdeaların veya zihnin ikinci dereceden soyutlamasının ürünü olduğunu söylediği tümellerin varlığını kabul etmez. Ona göre insanda hayvandan farklı olarak hayalgücü ve akıl vardır. Hayalgücü doğrudan doğruya bireysel nesnelerden hareketle soyutlamalar yaparak yüksek ölçüde duyusal içerikli tümeller türetir ki bunlar formlar veya özlerdir. Akıl ise bu duyusal varlıklardan soyutlanmış tümeller üzerinde ikinci dereceden bir soyutlama işlemiyle başka bazı tümeller türetir ki bunlar da cinsler, kategoriler, en genel kavramlardır. İşte İbni Haldun'a göre zihnin bu ikinci dereceden soyutlama işlemiyle elde ettiği ikinci dereceden makullerin, yani cinsler, kategoriler ve en genel kavramların dış dünyada nesnel hiçbir karşılıkları yoktur. Bunlar tamamen zihinsel şeylerdir.

---

30. İbni Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ çevirisi, Dergah Yay. İstanbul, 1983, s. 1123-124.
31. a.g.e., s. 998.
32. a.g.e., s. 1247, 1250, 1305.

Buna karşılık zihnin hayal gücü yetisi aracılığıyla bireysel-duyusal varlıklardan elde ettiği birinci dereceden makûllerin, yani özler veya formların dış dünyada nesnel, gerçek bir karşılıkları vardır ve bilimin konusu olan varlıklar da bunlardır.[33]

İbni Haldun zihin için, düşünce için, bilim için bu ikinci dereceden makullerin belli bir işlevi, zorunluluğu olduğunu kabul etmekle birlikte onları hipostazlaştırmak tehlikesi gösteren her eğilimin ortaya koyduğu mahzurlara dikkati çeker: Örneğin siyaseti konu alan bilim adamları, genel kavramlar oluşturmak zorundadırlar. Onlar bir kişiyi, özel bir milleti, bir insan grubunu göz önüne alıp sadece bunlara uygulanmak üzere kavramlar yaratmazlar. Genel olarak bunlar üzerinde yargıda bulunmak üzere genel kavramlar oluştururlar. Ancak siyasetle uğraşan bilim adamları bu kavramların dış dünyada uygulanma imkânlarını her zaman için göz önünde tutmak zorundadırlar. Aksi takdirde bu kavramlar tamamen zihinsel şeyler olarak kalmak tehlikesini gösterebilirler.[34] Aynı şekilde mantıkçı da kıyaslar yapabilmek için genel kavramlar türetir ve bunlar arasındaki ilişkilere dayanan çıkarsamalar yapar. Ancak bu kavramlar duyusaldan uzak ve genel olmaları ölçüsünde mantık sanatını geçersiz kılmak tehlikesini gösterirler.[35] Metafizikçiye gelince, onun, üzerinde konuştuğu varlık, birlik gibi en genel kavramların aslına bakılırsa hiç bir gerçek içeriği yoktur. Bunlar tamamen zihni soyutlamalardır. Buna göksel akıllar, gök kürelerinin ruhları, Tanrı'nın nitelikleri gibi duyusal hiçbir unsur içermeyen, duyularla algılanması mümkün olmayan varlıkların ise hiçbir şekilde bilimlerinin mümkün olmadığını eklemek gerekir.[36]

Ancak bu, öte yandan dış dünyada bazı genel mahiyetlerin, özlerin olmadığı anlamına da gelmez. Nitekim İbni Haldun her türlü tümelin varlığını inkâr eden, onların tümünü nesnel bir karşılıkları olmayan

33. a.g.e., s. 1250, 1305
34. a.g.e., s. 1303-1305.
35. a.g.e., s. 1305.
36. a.g.e., s. 1246-1255.

boş kelimelere irca eden nominalist Eşarici kelâmı da kabul etmez. Daha doğrusu kelâmın anlamını, amacını, varlık nedenini sonrakilerden daha iyi anlamış oldukları, onu felsefe ile karıştırmadıkları için Eşari kelâmcılarını kelâmcılar olarak doğru yolda görmek ve beğenmekle birlikte onların nominalizmini kesinlikle reddeder.[37] Kısaca İbni Haldun için birinci derecede makûllerle ilgili filozofların, yani Aristoteles ve müslüman Aristotelesçilerinin iddiaları doğrudur, geçerlidir. Bunlar vardırlar ve bilimin konusunu teşkil ederler. Nitekim İbni Haldun kendisi de umrân ilmine konu olarak umrânın tabiatını, özünü ve bu özden zorunlu olarak çıkan devamlı, değişmez, ezeli-ebedi niteliklerini verir.[38] İkinci dereceden makûller ise, türetilmelerinde zihin, bilim ve düşünce için belli bir zorunluluk olmakla birlikte dış dünyada somut herhangi bir gerçekliğe, sözsel bir varlığa tekabül etmeyen zihinsel soyutlamalardır.

İbni Haldun'un düşüncenin kendi kendısi ile uyumunun bilimi olan formel bir mantık anlayışından da Aristoteles kadar uzak, hatta daha uzak olduğunu görmekteyiz. Daha uzak olduğunu görmekteyiz; çünkü İbni Haldun'un zamanında mantığı formel bir cihetten alan eğilimlerin ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır. İbni Haldun bunlara şiddetle karşı çıkmak ve onun bir bilgi aracı, bilim yöntemi olarak anlam ve değerini vurgulamak ihtiyacını hissetmektedir. Mantık hakkında verdiği tanımlarda onun bu niteliği üzerinde özellikle durduğunu görmekteyiz: "Mantık, şeylerin özleri (mahiyyât) hakkında bilgi veren tanımlarda ve tasdikleri sağlayan delillerde, doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kuralları veren bir ilimdir".[39] "Mantık, bilinen şeyler-

---

37. Bu konuda geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz: A. Arslan, "İbni Haldun ve Mantık" *Felsefe Yazıları*, 3. Kitap, İstanbul, 1952 s. 16-18

38. Bu konuda geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz: A. Arslan, "İbni Haldun ve Doğa" *Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, 1982 s. 92-99

39. İbni Haldun, *Mukaddime al Allame İbni Haldun* (*Mukaddime*'nin Arapça baskısı), 3. Baskı, Beyrut, 1900, Al-Matba'a al-Adabiyya, s. 489; Uludağ çevirisi s. 1161.

den bilinmeyen, bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan bir ilimdir. Mantığın faydası bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdikte doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi sağlamasıdır".[40]

Mantık hakkında buna ters düşen bir anlayışı temsil ettiğini söylediği sonraki mantıkçılara yaptığı eleştirilerde de aynı konuyu görüyoruz: Bu sonuncular kıyasla, götürdüğü sonuç bakımından değil, bu sonucun kendisi gözönüne alınmaksızın ona nasıl götürdüğü açısından ilgilenmektedirler. Böylece kıyası götürdüğü sonuç bakımından inceleyen *Burhan*, *Cedel*, *Safsata*, *Hatabe* ve *Şiir* kitaplarını bir yana iterek sanki bunlar hiç mevcut olmamış gibi ilgilerini Aristoteles'in mantıkla ilgili diğer ilk üç kitabı, özellikle kıyası salt olarak nasıl sonuca götürdüğü açısından inceleyen *Birinci Analitikler'i* üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Oysa İbni Haldun'a göre mantığın asıl faydası ve semeresi birincilerde, özellikle *Burhan*'dadır. Nitekim Aristoteles'in mantık eserleri Arapça'ya çevrildiğinde Fârâbî, İbni Sinâ ve İbni Rüşt gibi filozoflar kıyasın bu maddesi bakımından incelenmesi cihetine önem vermişlerdir. Ama Fahreddin Râzî, Hunacî gibi sonradan gelenler eskilerin eserlerini ve bu eserlerdeki bakış açısını tamamen ihmal ve terk ederek mantığı bir oyun haline getirmişlerdir.[41]

Bu eğilimin doğal ve yanlış ve diğer bir sonucu mantığın diğer bilimlere bir giriş olarak bir alet bilimi olma niteliğinden uzaklaştırılıp kendi başına ele alınıp işlenen bağımsız bir bilim olarak alınması olmuştur ki İbni Haldun bundan da şikayetçidir. Naklî ilimlerden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefi ilimlerden tabii ve ilahî ilimler kendilerine mahsus konuları ve sorunları olan bilimler olarak kendi başlarına ele alınabilirler. Bunların konuları ayrıntılı olarak ve derinliğine işlenebilir. Ancak kendisine mahsus özel bir varlık alanına, bu varlık alanı-

---

40. İbni Haldun, *Mukaddime* (Arapça Baskı) s. 478; Uludağ çevirisi, s. 1141.
41. İbni Haldun, *Mukaddime* (Arapça Baskı) s. 491-492; Uludağ çevrisi, s. 1165

nın sorunlarına sahip olmayan naklî ilimlerden arap dili ile ilgili çalışmalar, felsefi ilimlerden mantıkta durum böyle değildir. Onların gayesi başka ilim veya ilimlerin aleti olmalarıdır. Onları kendi başlarına, amaçlarından bağımsız olarak ele almak hem boş bir çaba, zihin için bir külfet ve zaman kaybı, hem de doğru olmayan, zararlı bir harekettir.[42]

O halde İbni Haldun'un mantığın mahiyeti, mantıkla varlık, mantıkla bilim arasındaki ilişkiler, varlığın kendisinin özellikleri vb. hakkında hemen hemen tamamen Aristotelesçi görüşleri paylaştığını söyleyebiliriz. Bu, bazı İbni Haldun araştırmacılarının düşüncelerinin tersine İbni Haldun'un fikri dünyasının kaynaklarını, felâsife ve özellikle Aristoteles'te aranması ve açıklanması gerektiği görüşünü de kendi payına desteklemektedir. İbni Haldun'da karşılaştığımız bilgide tasavvur-tasdik, hayalgücü-akıl, birinci dereceden makûller-ikinci dereceden makûller ayırımı, şeylerin içinde içerilmiş özlerin varlığına inanç veya konseptüalizm görüşü, mantığı asıl amacı varlık hakkında kesin zorunlu bilgiler veren bir bilim yöntemi olarak ele alma anlayışı, bütün bunlar Aristoteles'in kendisinden çıkmaktadır ve İslâm'da Fârâbî, İbni Sinâ ve İbni Rüşt'ün en önemli isimleri oldukları felâsife tarafından korunarak devam ettirilmektedir. İbni Haldun'un kendisi de, felsefe hakkında yaptığı ünlü eleştirisi ne olursa olsun-ki bu eleştirinin artık akla yakın bir açıklamasını vermenin mümkün olduğunu görmekteyiz-özellikle sözünü ettiğimiz konularda felâsifenin Aristotelesçi tezlerinin sadık bir takipçisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte önemli bir noktada İbni Haldun'un, Aristotelesçi bilim anlayışından ayrıldığı ve çağdaş anlayışa daha fazla yaklaştığını söylememiz mümkündür: Genel olarak ifade etmek gerekirse İbni Haldun'un zihni Aristoteles kadar ispat kavramının etkisi altında değildir. Bilimde dedüktif unsura Platon veya Aristoteles kadar

42. İbni Haldun, *Mukaddime*, (Arapça baskı) s. 536-537; Uludağ çevirisi, s. 1293-1294

ağırlık tanımamasına paralel olarak bilimsel önermelerin ispat edilebilir olma özelliklerine de Aristoteles'in verdiği önemi vermemektedir. Deyim yerindeyse Aristoteles'in daha önce belirttiğimiz gibi bilimin modeli olarak hipotetik-dedüktif bir sistem olan geometriyi almasına karşılık İbni Haldun müslüman bilginlerin büyük bir ilgi ile işledikleri kimya, tıp gibi doğa biliminden ve bu doğa bilimine paralel bir tarzda kurmayı düşündüğü umrân ilminden hareket etmektedir. Aristoteles'in ancak tümelin bilgisinin mümkün olduğunu söylediği bilim anlayışı ile ancak bireysel olanın gerçek varlık olduğunu söylediği ontolojisi arasındaki daha önce sözünü ettiğimiz çelişkiyi de dile getirdiği çok önemli bir pasajında şöyle demektedir: "Filozofların tabii ilim diye adlandırılan cisimsel varlıklarla ilgili burhanlarını içeren ilme gelince, bu ilmin yetersizliği şurasındadır: Burada tanımlar ve kıyasların, onların iddialarına göre verdiği zihnî sonuçlarla dış dünyadaki varlıklar arasındaki uygunluk yakınî değildir. Çünkü bütün bu yargılar zihnî, küllî, umumidirler. Oysa dış dünyadaki varlıklar bir maddeye sahip olduklarından ötürü bireyseldirler. İmdi onların bu maddelerinde bu zihnî, küllî yargıların dış dünyadaki bireysel varlıklarla uygunluğunu engelleyen bir şeyin olması mümkündür. Velev ki bu uygunluğun mevcudiyeti duyusal gözlem aracılığı ile gösterilmeye kalkışılmasın. Ama (eğer bu ikinci yolla bu uygunluk gösterilmek istenirse) bu uygunluğun delili, varlığı ileri sürülen burhanların kendileri olmaz, onun duyusal gözlemle gösterilmesi olur. Bu takdirde de (filozofların) bu burhanlarda bulmuş oldukları yakîn nerede kalmış olur?".[43]

Görüldüğü gibi İbni Haldun bu pasajda fevkalâde önemli birkaç noktaya birden parmak basmaktadır. Bir yandan bilimin yargılarının tümeli konu olarak almasına karşılık dış dünyadaki varlıkların bireysel olmaları, dolayısıyla bilimin onları bireyselliklerinden yakalayamaması noktasına dikkati çekerken, öte yandan mantıksal dedüktif kesinliğin

---

43. İbni Haldun, *Mukaddime*, (Arapça baskı) s. 516; Uludağ çevirisi, s. 1250.

kendi başna bir değer olmadığı, son tahlilde bir önermeyi bilimsel kılanın onun konusuna uygunluğunun duyusal gözlem aracılığı ile tahkik edilmesinde yattığını belirtmektedir. Düşünceyi, kıyası götürdüğü sonuç bakımından değil de nasıl işlediği açısından inceleyen formel mantıkçılara karşı gösterdiği küçümseme, yargılarını mümkün olduğu kadar gerellemek isteyen, özel bir toplum, umrân, devlet hakkında değil de genel olarak toplum, genel olarak umrân ve genel olarak devlet hakkında geçerli olduğunu düşündükleri kavramlarla çalışan siyaset bilimcilerine yöneltttiği eleştiriler, zaman zaman daha ziyade ikinci dereceden makûllerle çalıştığı için veya onlar üzerinde çalıştığı ölçüde sonuçlarına güvenilmemesi gerektiğini söylediği mantık ve mantıkçılara yaptığı hücumlar gözönüne alınır ve yukarda yaptığımız alıntıda belirttiği hususlar ile birleştirilirse İbni Haldun'un Aristoteles'e ve diğer aynı çizgide dan İslâm filozoflarına göre çok daha az rasyonalist, çok daha fazla empirist bir bilgi ve bilim anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İSLAM'DA DİNSEL DÜŞÜNCE NASIL KÖTÜRÜMLEŞTİ?*

L. GARDET

Herhangi bir genişliği olan bir olayı sarih olarak tarihlendirmek daima indîdir. Onu belirleyen etkenler çeşitlidir ve asla tek bir nedensellik grubuna bağlı değildir. Ancak böyle bir olay olup bittikten sonra onun zorunlu olarak belirlenmiş bir gelişim eğrisi-muayyen bir yanılma ile-ortaya atılabilir.

Tarihsel olarak yerine yerleştirilmeksizin müslüman dinsel düşüncesinin kötürümleşmesinin (ankylose) anlaşılabileceğini sanmıyorum. Bu serimin ilk kısmında bunu yapmaya çalışacağım; İkinci kısmında ise bu kötürümleşmenin kendisine itaat etmiş göründüğü dışsal veya içsel genel plandan etkenleri daha yakından yakalamaya çaba sarfedeceğim. Nihayet üçüncü bir kısımda bu kötürümleşmenin kendilerini yakaladığı disiplinlerin çeşitliliğine göre bu sürece ana hatları ile işaret edeceğim.

---

*. "İslâm tarihinde klasizm ve kültürel gerileme" konusunu tartışmak üzere 1956 yılında Bordeaux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Louis Gardet tarafından "De quelle maniere s'est ankylosèe la pensèe religieuse de l 'İslâm" adı altında sunulmuştur. Türkçe çevirisi Ankara Dergisi'nin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi'nin XXVIII. Cilt, 1-2. sayısında (1970) 216-230. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

I.

Bu kötürümleşmenin ilk belirtileri müslüman dinsel düşüncesinin evriminin üçüncü zamanı diye adlandıracağım safhada ortaya çıkmış olmalıdırlar.

Birinci zaman-İslâm'ın dinsel ilimleri oldukça çabuk, meselâ Hristiyanlıkta olduğundan daha çabuk teşekkül etmişlerdir. Kilise Babalarından teoloji bilginleri (docteurs) çağına kadar Hristiyanlık, aşağı yukarı onüç yüzyıllık bir devreden geçmiştir. İslam'da ise Hicret'in üçüncü ve dördüncü yüzyıllarından itibaren artık Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Tevhid (Kelâm) ilimleri çoktan yöntemleri ve problematikleri ile teşekkül etmiş, bu ilimlerin ana eğilimleri ortaya çıkmış ve birbirleri ile karşılaşmışlardır. En husuŝî olarak müslüman disiplinleri, yani Tefsir, Hadis, Fıkıh Medine'de doğmuşlardır. Tevhid ilmi ise tam özelliğini ortaya koymak için Bağdat'ı beklemiştir; Özü itibariyle savunmacı bir "apoloji" olduğundan, doğmaların savunmasını üzerine alabilmesi için, ona, "bid'at ve şüphe ehli"nin şoku gerekli idi.

İkinci zaman-Hicretin III. yüzyılından itibaren dört büyük fıkıh okulu ortada mevcuttu. Daha sonraki çağın tartışmaları bir felsefî, savunmacı veya tinsel araştırmalar planı üzerine yerleşeceklerdir. IV. yüzyıldan sonra büyük eserler doğacak, geleneğe açık araştırmalar birbirlerini izleyeceklerdir. Bu, ekseriya geleneksel ilimlerle bir bozuşmayla olacaktır. Fakat gene ekseriya bir açık savunma, yenileme çabası karakteri gösterecektir. V. yüzyıl İbni Sinâ'nın son otuz yıllarının yüzyılıdır. Aynı zamanda Mağrip'te İbni Hazm'ın olgunluk, Doğu'da Cuveynî ve Gazâli'nin yüzyılıdır. "Felâsifeyi yere serici" ünvanı ile kendisine işaret edilecek olan Şehristâni V-VI. yüzyıla aittir. VI. yüzyılda Batı'da İbni Tufeyl ve İbni Rüşt'ün felsefeleri çiçeklenecek, bu sırada Tevhid veya Kelâm ilmi (Doğu'da) belki son büyük orijinal eserini, İbni Arabi'nin inceleyeceği tek teoloji eseri olan Fahreddin Râzi'nin *Muhassal*'ını verecektir. O halde bu yüzyıllar *Tehâfüt*'lerin kavgası ve İbni Haldun'un deyimi ile "modernler"in kelâmının yerine yerleştirilmesi çağı olacaktır.

Acaba üçüncü zamanın başlangıç sınırı (terminus a quo) nedir? İslâm'ın büyük gelişiminin duraklamasının on şubat 1258'de (Hicrî 565 yılının Sefer ayının dördüncü günü) Bağdad'ın Hûlâgu'nun kıtaları tarafından alınmasıyla başlatmak oldukça alışılagelen bir şeydir. Ancak bir kültürel değerler alanında, birdenbire hareket etmeler gibi birdenbire duraklamalar da nadirdir. Kısaca aldığımızda Hicret'in VII ve VIII. yüzyılları bir gerileme başlangıçları devresi değil, bir "sabitleşme" (fixation), geniş ansiklopedik sentezler, gelişkin el kitapları (manuel), hatta derlemeler (compilation) çağı olacaktır. Bu yüzyıllarda önümüzde Tefsir'de, hemen hemen Zemahşerî'yi tekrarlamaktan ve kendi görüş açısına göre onun bazı yerlerini atmak, düzeltmekten başka bir şey yapmayan Beydâvî, Fıkıh'ta Halîl ve onun meşhur mâlikî hukuku özeti var. Doğmatikte biraz daha olumlu bir şekilde hakikî sentezler olan, fakat hemen hemen hiç orjinal katkılar özelliği göstermeyen haşiye el kitapları var. Bunlar şiî kelâmında Hillî, maturidi kelâmında Taftâzânî, Eş'arî kelâmında İcî ve Curcânî'ninkilerdir. (Ancak büyük önemi olan bir istisnayı zikredelim: (Bu devrede) Hanbelî İbni Teymiye ve çömezi İbni Kayyim kaynaklara canlı bir sadakat adına "ictihat kapılarının yeniden açılmasını" talep etmektedirler. Kendi hesaplarına bu kapıları açtıkları için onlar, bu ataklıklarından ötürü koğuşturmalara maruz kalacaklar ve resmi olarak mahkûm edileceklerdir. Zaten kendi zamanlarında hiçbir başarıya erişemeyeceklerini, etkilerinin tam ve geniş olarak ortaya çıkması için XIX- XX. yüzyılları ve "selefiyye"nin ortodoks reformculuğunu beklemenin lâzım geleceğini biliyoruz). Aynı şekilde İbni Haldun da bu Hicret'in VIII. yüzyılına aittir (İslâm'da istisnâi bir durum). Fakat onun tarih felsefesi ve sosyoloji planı üzerinde orijinalitesinden şüphe edilemese de "dinsel ilimler"e katkısı, bu sefer, mutlu bir tarzda, "açıklayıcı" olan bir eğilime göre *a posteriori* bir sentez çabasından başka bir şey değildir.

Daha sonra? Hicrî VII. yüzyılın sonunda 1396 da, I. Beyazıt İstanbul'u kuşatacak ve IX. yüzyılın ortasında, 1453 de Osmanlı kıtaları Bizans başkentine gireceklerdir. İstanbul'un alınışı bütün bir

Yunan mirasının İtalya'ya doğru akışına sebep olacak ve bu, şüphesiz, Batı Rönesansının unsurlarından biri olacaktır. Yine bu, müslüman dinsel düşüncesinin uzun bir durgunluk (stagnation) devresine girişini belirlemiş gibi görünmektedir. Çok fazla olarak ileriye sürülmüş olduğu gibi, burada kaçınılmaz bir neden-eser bağlantısının mevcut olduğunu söylemeyeceğim. Bu, biraz kolaycı olacaktır ve bu meseleye birazdan tekrar geleceğim. Fakat daha dört yüzyıl sürecek olan kemikleşme devresinin hakiki başlangıcı bu hicretin IX.yüzyılı içine yerleştirebilebilir. Şüphesiz bu devre içinde bazı yazar, ansiklopedist, şerhçi, haşiyeci adları zikredilebilir. Fakat meselâ çeşitli konularda yazmış olan bir Suyutî'yi veya kelâmda Devvanî'nin, Tlemsen'li Senûsî'nin, Lakâni veya Bâcûri'nin donuk el kitaplarını zikretmek, onların en mükemmel bir şekilde bu kemikleşmenin tanıkları olduklarını görmek için yeterlidir. (Hicrî XII. yüzyılda Vahhâbiliğin kendi içine kapanıklığı ve imanın ilk değerlerine hırslı, ateşli dönüşü, mümkün bir kültürel tasdikin somut şartlarının kendisine verilebilmesi için Selefiyye'nin yenileme çabalarını beklemek zorunda kalmıştır).

Hususî bir şeklide anılmayı hakeden bir diğer disiplin hakkında da birkaç söz söylemeliyim. Bu disiplin resmî öğretimde ancak oldukça geç zamanlarda muayyen bir yer alma hakkı elde etmiştir ve çağdaş İslâm'da, özellikle en sert, dar anlamda reformcu çevrelerde, bir çok kafa kendisini reddetmekte devam etmektedirler: "Tasavvuf ilmi"nden bahsediyorum. Burada mistik yaşantılar olmaları bakımından sufîlerin yaşantıları üzerinde durmak durumunda değiliz. Onlar bizi ancak sûfiler tarafından bırakılmış olan eserlerin esinlendiricileri olarak ilgilendirmektedir. Bu eserler esas itibari ile didaktik, tinsel hallerin analizi ile ilgili eserler, nesir veya nazım şeklinde, "duraklar"ı, "merhaleler"i sınıflayan ve tasvir eden el kitaplarıdır.

Bu eserler, şüphesiz, iç yaşantıları tasvir için yazılmışlardır ve bu iç yaşantılar esas, ilk olanlardır. Bu görüş noktasından Sûfiliğin altın çağının Hicret'in II. özellikle III. yüzyılları, başka deyişle mahkemeler önündeki kovuşturmalar yüzyılı olmuş olduğunu söylemekte tereddüt etmeyeceğim. Hallâc'ın idam edilmesi, dostu İbni Atâ'nın ölümü

Hicri 309 yılında meydana gelirler. İmdi IV. yüzyıldan itibaren ikinci elden ilk sistemleştirmeler görülür. (Bunu söylerken Kelâbâdî'nin *Kitâb el-Ta'arruf*'unu düşünüyorum) Kuşeyrî'nin hâlâ incelenmekte olan el kitabı V. yüzyıla aittir ve resmî İslâm içinde mistik temaların ve ıstılahların yaygınlaştırılmasında Gazâli'nin *İhyâ*'sı gibi bir eserin önemi' bilinmektedir. Bununla birlikte sûfi gelenekleri, araştırma ve tartışmalarını canlandıran bazı gnostik unsurları kendilerine çekmeye devam etmekteydiler. Sadece İbni Ebi'l-Hayr'ın değil, fakat bir Tevhîdî'nin de İbni Sinâ üzerindeki etkisini yakından incelemek çok ilginç olacaktır. VI. Yüzyıl sonunda İşrak üstadı Suhreverdî'nin büyük kişiliği, içinde metafizik ve mistik gnosun birbirlerine karışmış olduğu, hakim müslüman değerler etrafında eski İran'dan, Platon, Pythtagoras ve Hermes'in Yunanistan'ından gelmiş temaların, ilhamların birbirlerine kavuşmuş olduğu bir sentezin başında bulunur.

Suhreverdî'nin yargılanması ve idam edilmesi belki lâik düzenin mistik ilhamlı gnoslara karşı verdiği son büyük kavga oldu. Yukarıda hicrî VI. yüzyılı üçüncü devrenin başlangıç sınırı olarak verdim ve bu devreyi dinsel ilimlerin sabitleşmesi devresi diye adlandırdım. Sûfîlikte bu, Cilânî, Şazili gibi büyük tarikat kurucularının devri olmuştur. Öte yandan VI. ve VII. yüzyıllar, en parlak Sûfilik örnekleri'nin demeyeceğim ama en verimli, en göze çarpıcı sûfî edebî eserlerinin doğuşunu görmüştür. Attâr, İbn el-Fârid, İbni Arabî, İranlı Celâleddîn Rûmî'yi saymak gerekli mi acaba? Şazili okulu bir yana bırakılırsa, bunların tasavvurları açık bir şeklide varlık monizmine yönelmiştir. Sayısız hukukçuların fetvaları bunları mahkûm etmesine rağmen, çoktan başlamış olan sabitleşme, fıkıh ve kelamın katılaşması -yoksa asla öğretisel bir hoşgörü değil- bunlara gösterilen tepkinin şiddetini ilginç bir şekilde hafifletmeye gidecektir. Bununla birlikte VIII. IX. yüzyıllar İspanya ve Mısır'da İbni Abbâd ve Şa'rânî ile en haklı olarak meşhur Şazilî eserlerinin çiçeklenmesine şahid olacakdır. Buralarda Sûfilik, diğer dinsel ilimlerin canlılıklarını kaybetmelerinden sonra yaşamasına devam etmiştir. Meşhur "el-insan el-kâmil"in yazarı Abdal-Karim al-

Cillî de-eğer denebilirse monist ve gnostik-Suriye"de bu VIII.-IX yüzyılda yaşanmıştır.

IX. yüzyıldan, yani Milâdî XV. yüzyıldan sonra ve teşekkül etmiş dinsel ilimler, el kitapları ve haşiyelere kendilerini kapatmış uyurlarken, başka birçok mistik eser ortaya çıkmıştır. Fakat çok büyük bir kalitede hiçbir eserin ortaya çıkmamış olduğunu ileri sürersem yanılmış olacağımı sanmıyorum. Burada Senûsî (hicrî XIII., milâdî XIX. yüzyıl) için bir istisna yapmayacağım. O, öğretiler tarihi için çok kıymetlidir ama ekseriya eski eserleri, el kitaplarını yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır. Tasavvuf ilmi gitgide toplantıların (sèance), tarikatlerin gerilemesi diye adlandırılması gereken şeyin içine gömülmektedir. (İslâm ülkelerinde) reformcu yenileştirmelerin ona gösterdikleri muhalefet ekseriya kendisini onun bu durumuna atıfta bulunarak haklı çıkarmaktadır. Şüphesiz onun hakikî tinsel değerleri ile bağlantıyı yeniden kurmak çabaları da zamanımızda ortaya çıkmaktadır. (Mostagonem'de kurulmuş olan ve Avrupa çevrelerinde yayılmaya çalışan İbni Aliva'nin modern tarikati gibi). Fakat özel bireysel durumlar ne olursa olsun, bu reformcular veya ilerlemeciler tarafından yapılmaya çalışılan yeniden canlandırma teşebbüslerinde (eski sûfilikle) bir gerçek anlam eşitliği (equivalencce) dahi mevcut değildir. Nitekim bunlarda ekseriya geçmişte olduğu gibi sadece monist bir gnos değil, geniş senkretist eğilimler söz konusudur. Bunlar ise, inananlarının iyi niyetlerine rağmen, sadece ismen müslüman olmak tehlikesini göstermektedirler.

II.

Bu çok çabuk çizdiğimiz tarihsel freskten neyi çıkaracağım? Şüphesiz müslüman dinsel düşüncesi, bazı muayyen kıymeti olan eserleri yaratmaya devam etmiştir-kötürümleşme, ölme değildir- Fakat (İslâm'da) Hicret'in IX. yüzyılından XIII. yüzyıl sonuna kadar aralıksız olarak tekrarlanan el kitapları, haşiyeler zevki ile karakterize olan uzun bir uyku devresi uzanır.

Bu kötürümleşme birdenbire olmamıştır. Şüphesiz ondan ilk etkilenen disiplin Tefsir olmuştur. O, ilk ortaya konuşundan itibaren

sanki her şey veya hemen hemen herşey denmiş gibi, Taberî ve Zemahşarî'den sonra artık hakikî olarak kendini yenilemeyecektir. İkinci etkilenen sektör III. yüzyılda okullarında tesbit edilmiş olan Fıkıh olmuştur. O, iki defa ve her seferinde kaynaklara dönüşü savunan ateşli biri, V. yüzyılda Zahîrî İbni Hazm (ve onun semantik nominalizmi), VII. yüzyılda Hanbelî İbni Teymiye (ve onun, imanın değerlerini içleştirme çabası) tarafından uyandırılmak istenmiştir. Fakat ne biri, ne diğeri zamanlarının hâkim eğilimlerini kanalize edememişlerdir. Üçüncü sektör Tevhid ilmi olmuştur; O, sanki problematiği artık ebediyyen tesbit edilmiş gibi VII. ve VIII. yüzyılların ansiklopedik şerhlerini yaratmıştır. Daha sonraki çağın katılaşmış el kitaplarına artık özetlemek ve biçim vermekten başka bir şey kalmamıştır. Nihayet son sektör Tasavvuf olmuştur; Bir zaman için Fıkıh-Kelâm'la ilgili ilimlerin duraklamasının, tinsel değerlerin açığa vurulmasına kontrol edilmemiş bir alan açmış olduğu zannedilmiştir. Ortodoksileri ne olursa olsun İbni Arabi'nin,Şa'ranî'nin, Cîlî'nin eserleri, müslüman kültürünün en güzel anıtları arasında bulunurlar. Bununla birlikte onların parlaklıkları, Tasavvuf'ta da esas önemli olan her şeyin IX. yüzyılın son yıllarında artık kazanılmış gibi göründüğünü gizleyemez.

Bir kaç istisnası ile gitgide artan gidişi takip edilebilen bu kötürümleşme bizi etkilemektedir. Acaba o kaçınılmaz tarihsel etkenler tarafından mı, yoksa yeterli olmayan ölçüde hüküm altına alınmış entellektüel tavırlar tarafından mı belirlenmiştir? Acaba o iç faktörlerin mi, yoksa dış faktörlerin mi bir sonucudur? Şüphesiz hem berikilerin, hem ötekilerin bir sonucudur ve işaret etmeye çalışacağım şey de bu olacaktır. Önce dış etkenleri ele alalım: Bunlarla devrin siyasal ve ekonomik şartlarını kastediyorum. Belki bütün diğerlerinde olduğundan daha fazla olarak İslâm düşüncesi, kendini ortaya koymak için hür bir değiş tokuş ortamına ihtiyaç göstermiştir. O, yüzyıllar boyunca "yabancı" katkılar (apport) tarafından canlandırılmakla kalmamış, aynı zamanda ister Tefsir'de "İsrailiyyat", ister felsefede, hatta Kelâm'da Yunan düşüncesi söz konusu olsun, yanyana koymak suretiyle çalışmakta tereddüt

etmemiştir. İmdi din ilimlerinin uykuya dalmasından önceki iki buçuk yüzyıllık süre içinde ansiklopediler ve el kitapları, biraz sanki bir mirası saymak ve kurtarmak söz konusu imiş gibi çoğalmışlardır. Eğer bununla ilgili olarak tarihsel uygun düşmeleri bulmak istersek, Bağdad'ın alınışını İstanbul'un alınışından ayıran iki yüzyıla (1258-1453) bakmamız yeterlidir. Burada bir birliktelik (concomitance) vardır; acaba bir neden-eser bağıntısından da bahsedilebilir mi? Eski Arap-Türk kavgasını ve şu geleneksel ithamı yeniden açmak istemiyorum: Askerî bir oligarşi üzerinde düzenlenmiş ve merkezîleştirilmiş Türk-Moğol fetihleri, Arap-Müslüman araştırmaların duraklamasına neden olmuşlardır; ve Osmanlı iktidarının İslâm'ın kılıcı olarak devam ettiği müddet zarfında İslâm, geçmişi ile yaşamak zorunda kalmıştır. Olsa olsa bu tarihsel olay, içinde kültürel kötürümleşmenin meydana gelmiş olduğu genel ortamın bileşkenlerinden biri olarak muhafaza edilebilir. Fakat onun açıklayıcı nedeni olarak ele alınamaz. Çünkü sadece Araplar değil, Kürtler, İranlılar, İspanyollar gibi bir çok halk, bir çok ırk daha önce müslüman kültürünü zenginleştirmeye katkıda bulunmuşlardı. Bundan dolayı sadece İslâmlığı kabul etmelerinden ötürü Türk-Moğolların bu kültürün kaynağını kurutmuş oldukları ithamı yapılamaz. Askeri fetihlerin güçlükleri ve güvensizliği de (bu kültürel kemikleşmenin nedeni olarak) ileri sürülmez. Çünkü IV. ve V. yüzyıl sonları Abbasi İmparatorluğu devresi kadar karışık az devre vardır. İmdi hapse tıkmalar, seferler, yağmalar meselâ bir İbni Sinâ'nın eserini gerçekleştirmesine engel olmamışlardır. Cüveyni ve Gazâli'nin içinde yaşadıkları siyasal ortam da asla bir huzur, sükûnet ortamı değildi. Biz bunlardan sadece şunu göz önünde tutacağız: Hangisi olursa olsun bir askerî oligarşinin zihniyeti, düşüncenin gelişmesine seyrek olarak olumlu bir teşvikte bulunur. Gerçekten Osmanlı hükümdarları, Bağdat Abbasileri veya İspanya Emevîlerinin ve bunları taklid eden o kadar vezir veya sultanların şerefini teşkil etmiş olan ilim ve sanat koruyuculuğu hatıralarını pek bırakmamışlardır. Osmanlılar Muvahhitlerde dahi bulduğumuz zihinsel merakı hemen hemen hiç

göstermemişlerdir. Zamanında hakim olan öğretisel katılığa rağmen, bir Muvahhit hükümdarı, İbni Rüşt tarafından Aristoteles şerhlerinin yapılmasını teşvik etmeyi bilmiştir.

Genellikle üzerinde daha az durulmuş olan, bu sefer ekonomik düzenden bir diğer etkene işaret edeceğim: Büyük keşifler devri olan Milâdi XIV-XV. yüzyıllara kadar Hind yolu, yani Baharat ve İpek yolu "dâru'l-İslâm"dan geçmekteydi. Büyük ticaret kervanları ve bunların taşıdıkları maddi zenginlikler ekseriya kültürel değiş tokuşlar ve gelişmeler için kıymetli bir vesile, bilgin ve düşünürlerin devam ettirdikleri araştırmaları için bir teşvik teşkil etmişti. Oysa modern zamanların başlangıcında deniz yolu ulaşımında gösterilen ilerlemeler Batılı denizci milletlerin lehine olarak Hindistan'a yeni bir yol açtılar ve bu, Osmanlı askerî hegemonyasının kendi yararına olarak Müslüman memleketlerinin yönetimini eline almakta olduğu zaman oldu.

O halde İslâm halklarını kendi üzerlerine kapanmaya, onları modern uygarlığın ve fethedici tekniğinin içinde görüneceği kuvvet merkezlerinden koparmaya götüren bir siyasal ve ekonomik konjonktürler bütünü mevcut olmuştur. Bu kopma, tecrit, dünyevî kültür plânında olduğu kadar, dinsel plân üzerinde de İslâm düşüncesi üzerine çökecek hantal uyuşukluğun nedeni olmuştur. Fakat yalnız başına bu da her şeyi açıklamaya yeterli olamaz. Çünkü tinsel değerlerin yayılıp dağılmasının daima maddî kuvvet ve zenginliğe bağlı olduğu doğru değildir. Sonra XV-XVI. yüzyılların, İslâm-Batı diyalogu için bazı elverişli şartları göstermemiş olduğuna inanmak da hatalı olacaktır. Türk kıtalarının İstanbul'a girişi bir çok Rönesans insanının dikkatini uyandırmıştı. Luther gibi biri bunu kuşku ile, muhalefetle karşılamıştır; ama bu bir Guillaume Postel veya Jean Bodin'in açık merakını da doğurmuştur. Bodin'in Hristiyan ve Yahudi ile eşit olarak bir Müslüman konuşmacıyı tartışmalara soktuğu diyaloglarını hatırlatmamız gerekli mi acaba? Onun melekler ilmi ile ilgili zengin bilgisini İslâm kaynaklarından- Ortodoks veya Gnostik-edinmiş olduğunda şüphe yoktur.

O halde geride şu kalıyor: Bazı dış şartlar İslâm dünyasını kendi üzerine kapanmaya, dolayısı ile dinsel düşüncesinin genişlemesinin

önünü kapatmaya doğru gidiyorlardı. Bazı diğerleri ise tersine olarak ona yeni imkânlar sağlıyorlardı: Ancak onun duraklama ve kötürümleşmesi ağır bastı. Neden? Bunun daha derin bir nedeni, bence birbirleri üzerine yapmış oldukları etkileri unutmaksızın çeşitli dinsel ilimlerin, içinde bulunmuş oldukları gelişme merhalerinin kendisi göz önünde tutularak aranmalıdır.

Önce çok genel planda iki etkeni ele almak uygun olacaktır: Birinci olarak, bu dinsel ilimlerin ilk dört yüzyıl zarfında hızla teşekkül etmeleri, onların gelecekteki gelişmelerinin bir teminatı olmak şöyle dursun, fazla çabuk olarak onları bir savunma, kendi üzerlerine kapanma iradesine itme tehlikesi gösteriyordu. Bu hızlı teşekkül etme, karşılık olarak, artık kazanılmış gibi göz önüne alınan bazı pozisyon alışlatın katılaşmasını doğurmuştur. Onlar şüphesiz içlerinde hakikî zenginlikler taşıyabilirlerdi; ama çok erkenden kesin tavırla cevaplar vermiş olmalıdırlar. Özellikle henüz mükemmel olmayan araştırma aletlerinin kendilerini yönettiğini anlamıyorlardı. Bunun örneklerini Tefsir ve Kelâm'da göreceğiz.

İkinci etken İslâm'da öğreti ile ilgili canlı bir başkanın (magistère) eksikliğidir. İslâm'da halife veya en yüksek imamın, asla tinsel bir kudrete sahip olmadığını, onun sadece dünyada İslâm topluluğunun siyasal-dinsel kanunlarını hâkim kılmakla görevli gelip geçici bir hükümdar olduğunu hatırlatmaya ihtiyaç yoktur. Bundan bu nisbette hür araştırmaya açık bir ortamın çıkmış olacağı zannedilebilir. Fakat büyük çeviri teşebbüsleri devrinde Yunan düşüncesinin etkisi-belki de istilâsı demek daha doğru olacaktır -o kadar büyük oldu ki bazı gelenekçi çevrelerde bir kendini savunma tepkisi belirdi. Bu tepki, teşekkül etmiş dogmatik bir otoritenin etkisinin azlığı ölçüsünde daha canlı oldu. İslâm'da sadece "icmâ" bir şeyler bildirme hakkına, kudretine sahiptir. Fakat ne Kur'an, ne hadisler onun düzenlenmesi ile ilgili şeyler söylememişlerdir. Fıkıh okulları ise ne "icmâ" kavramı, ne de ona düşen ödevin kapsamı üzerinde görüş birliğine varamayacaklardır. Ebu Bekr Râzî, felâsife ve bazı Mutezilîlerin atılganlıkları devrinden sonra-bu

sonuncular bununla birlikte dini savunduklarını ileri sürüyorlardı-Mütevekkil ve Eş'ari tepkisinden itibaren Ehl'i-Sünnetin pozisyonlarına bir dönüş hareketi kendini kabul ettirdi. Bu aynı olay daha da keskin bu şekilde Muvahhitler zamanında Mağrip'te tekrarlanacaktır. İslâm toplumunun iç dayanışmasını (cohesion) savunmayı üzerine görev olarak aldığı ölçüde bu öğreti ile ilgili canlı bir başkanlığın olmayışının kendisi, "kişisel araştırmaların kapılarını kapamaya", şerh ve haşiyelerin gereksiz tekrarlarını geliştirmeye- ki bunu ben "el kitabı zihniyeti" adı ile adlandırmak istiyorum-katkıda bulunmuştur.

III.

Fakat özel olarak her disiplin üzerine etkide bulunan başka hareketsizlik (immobilisme) etkenleri de vardır. Ben şimdi onlar hakkında birkaç söz söylemeye çalışacağım.

Tefsir ilmi çok çabuk donuklaştı. O, başlangıçta dış etkilere kendisini açmakta tereddüt etmemişti. Taberî ve Zemahşerî'nin "İsrailiyyat"tan ve onun sembolik açıklama tarzından aldıkları şeyler bilinmekterdir. Bununla beraber Kur'an âyetlerinin bütününü (contexte) ve nüanslarını açıklamak için İslâmlıktan önceki Arabistan hükümdarlarının, Muhammed ve ashâbının hayatları ile ilgili hatıralara (yani hadîslere), gramerle ilgili kural ve kullanımlara başvuruluyordu. Ancak Müslümanların vahiy tasavvurlarından ötürü -Peygamber'e Tanrı tarafından kelime kelime dikte edilmiş metin- tarihsel kaynaklar, edebî tarzlar ve bunlardan çıkabilecek olan asla kapalı olmayan yenileme, tazeleme kendisini ortaya koyamıyordu. Daha sonraki yüzyılların tefsircilerinin çabası Zemahşerî'nin büyük tefsirinin taşıdığı Mutezileci izlerini dışarı atmak ve "müteşâbih" ayetlerin açıklanması için Eş'arilerin "bilâ keyf" ilkesini kulanmaktan ibaret kaldı. Modern Eş'ariler, Mutezile'nin, özellikle felâsifenin etkisi altında bu ilkenin kullanışını biraz aklîleştirdiler. Bundan literal anlamın -ama sadece muayyen sınırlar içinde- dışına çıkmakta tereddüt etmeyen bir Fahreddin Râzî'nin atılganlıkları çıktı. (Bundan sonra) tefsirciler arasındaki tartışmalar,

"müteşabih" ayetlerin literal anlamı ile mecazi anlamını tartışmaktan ibaret kalacaktır. Buna şunu ilave edelim ki bugünkü reformcuların tesiri bir çok defa, çağdaş düşünce ile kelimesi kelimesine alınmış Kur'an arasında bir uyuşturma meydana getirmekten zevk duyuyorsa da temel ilkeleri asla yeniden gözden geçirmemektedir.

Hadis ilmine gelince, o, bizzat kendi kendisini tasavvurunda, bütün zamanlar için bir defa bir edilmiş bir "külliyat" (corpus) olarak teşekkül etmeye yöneliyordu. Altı klasik hadîs külliyatının III. yüzyılda hazırlanıp işlenmiş olduğunu biliyoruz. Bu zamandan itibaren artık sadece "isnâd"ların dış eleştirisi söz konusu olduğu için, araştırma ve tartışma alanı çok büyük olamazdı. Bir iç eleştirinin katkısı ve onun genel tarihsel verilerle karşılaştırılmasını kabul edecek bir Hadis ilmi hâlâ gelecekte bulunmaktadır.

Fakat belki dinsel düşüncenin duraklamasına en doğrudan katkıda bulunan, açık bir disiplin olarak teşekkül etmekdeki başarısızlığı ile "Usûl el-Fıkh" ilmi ve onun uygulamaları oldu. O, daima ana bir rol oynadı.İslâm'a özgü olan tinsel (sprituel) ve maddi-zamansal (temporel) olan kaynaşması hiç bir yerde 'Usûl el-Fıkh"ta olduğu kadar açık değildir. Bu her iki alanla, yani bu dünya ve öbür dünya ile ilgili temel veriler (Kur'an ve Hadis) vahyedilmiş olarak göz önüne alınmışlardı. Artık sadece onları, İslâm topluluğunun hayatında belirebilecek olan yeni şartları göz önünde tutarak açıklığa kavuşturmak (istinbat) söz konusu idi ve bu iş, ona yetenekli olan Müslümanların bütününe havale edilmişti. Yukarıda bütün dinsel ilimlerin yönelimini tayin eden bir olay olarak "öğreti ile ilgili bir başkanlığın eksikliği"ne işaret etmiştim. Hukuk planı üzerinde buna "bir yasama ile ilgili canlı kudretin eksikliği" karşılık vermektedir. Bunun hemen doğuracağı bir tehlike kişisel araştırmaların keyfine kalmış, bilginlerin içtihatlarının, ihtiyatlı yargılarının hemen hemen sonsuz çeşitliliği idi. Zannediyorum ki Sünnî İslâm'da resmi olarak kabul edilmiş olan dört hukuk mektebinin teşekkülünü çabuklaştırmış olan, işte bu tehlikeye bir çare bulmak isteği olmuştur. Mutlak içtihat ise kapalı idi veya daha doğrusu bu

ilke ancak Şiî İslâmlıkta devam edecekti. Bu görüş noktasından beşinci okulun, Zahirîliğin tarihini ve onun bilinçli literalizmini, Hallâc'ın düşmanı olan İbni Davud'la Doğu'da, özellikle İbni Hazm'la Batı'da yaşamış olduğu zafer devresini ve nihaî yenilgisini düşünmek çok bilgi verici olacaktır.

Bu dört resmi okulun çok iyi bilinen farklılıklarını burada tekrar edecek değilim. (Bu farklılıkların kaynağı, metinleri yorumlamakla ilgili kabul edilmiş olan imkânların ölçüsüdür). Burada kaydedilmesi gerekli olan şey, IV. yüzyılın başlangıcından itibaren meşhur "kişisel araştırma kapılarının (ebvâb el-içtihâd) kapatılması" olayıdır. Bundan bir adım daha ileriye gidilmesi veya başka deyişle ilâve bir teminat, her okulun içinde kazuistik antolojileri lehine olarak "göreli içtihad"ın da terkedilmesi olacaktır. Bunun bir yandan toplumsal ve siyasal hayat, öte yandan dogmatik düşüncenin gelişimi üzerindeki sonuçları çok kesin olmuşlardır. Özellikle Mağrip'te dinsel düşüncenin kemikleşmesi, bana, büyük ölçüde, Malikîliğin devam ettirilen yaşamasından ileri gelmiş gibi görünmektedir. İbni Tûmart, Muvahhit hareketine en katı Eş'ariliği kabul ettirdiği zaman, dolayısı ile temel dogmatik tasdiklere bir dönüşe teşebbüs etmiştir. Yine bununla o, kendilerini canlı olarak hissettirmekte olan Malikî fıkıhçılarının açık düşmanı olmuştur. Gerçekten Malikî mezhebi Kuzey Afrika'da Muvahhit reformundan sonra da yaşamasına devam edecek, daha sonra Osmanlıların Hanefîliğine karışarak halkın Fıkıh okulu olarak kendini kabul ettirmekle sonuçlanacaktır. Öyle görünüyor ki İbni Tûmart tarafından yayılmış olan Eş'arîlik kendileri ile dövüştükten sonra, hayatın somut şartları içinde, bu yorulmak bilmez gereksiz tekrarlar içine gömülmüş Malikî "furû"ları ile birleşeceği ölçüde, daha katılaşacaktır.

Reformcu hareketleri en fazla isteyerek doğurmuş olan okulun, en katı okul olarak telâkki edilmiş olan Hanbelî okulu oluşu dikkate değerdir. Hanbelîliğin tartışılmaz temelleri olarak kutsal metinlerin kendilerini ve sadece Sahabe'nin "icma"ını kabul ettiği ölçüde içtihad kapısını yeniden açmayı istemekte tereddüt göstermeyeceği tabiî idi.

Gerçekten de İbni Teymiyye'nin en büyük taleplerinden biri bu olmuştur ve o böylece İbni Hanbel'ın hakikî bir takipçisi olmuştur.

Şüphesiz bu, sonunda bir kanun hükmünü almış olan "kişisel araştırmanın durdurulması" olayı üzerinde bir çok toplumsal, siyasal ve ekonomik şartların da etkisi olmuştur. Fakat daha derin olarak burada bu durdurmanın kendine tanıklık ettiği, bizzat Müslüman düşüncesinin bünyesinde mevcut olan bir çift problem mevcuttur. Bu, (İslâm'da) bir yandan tinsel ve maddî-zamansal olanın pozitif kaynaşması, öte yandan yasal olanla tüzel olanın negatif farksızlaştırılması (indifferenciation) vakıasıdır. (Bu probleme verilecek), İslâm imanının karakteristik çizgileri ile bir kopukluk durumunda olmayacak, onunla bir devamlılık durumunda olacak olan tek mümkün cevap belki İbni Teymiyye tarafından zaman dışı, dokunulmaz olan kültle ilgili kurallarla(ibadât) tabiatı gereği zamanlar ve yerlerin olumsallığına bağlı olan sosyal ilişkiler (mu'amelât) arasında yapılmış olan ayrımdır. Buna göre birinciler de ikinciler de -ama farklı şekilde- Kur'an ve Sünnet'in metinlerinden ilham almakta devam edeceklerdir. (Ama) Hicret'in VII. yüzyılında bu çözüm ilkesi kabul edilmesi ve uygulanmaya konması için ya fazla geç veya fazla erken geliyordu. Ama hiç olmazsa bu, çağdaş reformcuların zihinlerine açık bırakılmış bir soru sokmaya elverişlidir.

Kelam ilmine gelince, o, "Usûl el-Fıkh" ilmi ile daima dar münasebetler içinde olmuştur. Bir anlamda denebilir ki o, "Usûl el-Fıkh"ın araştırmalarını devam ettirecektir. Fakat aynı zamanda onun kaderine marûz kalmıştır. Hanefî okulunun Maturîdilikle, Eş'arîliğin bir taraftan Şafiî, diğer yandan Mâlikî okulu ile ilişkileri düşünülsün! Bununla beraber Kelâm'ın gelişmesi, polemikleri, sonra katılaşması bana çeşitli nedenlerden ileri gelmiş görünmektedir. Bunlardan dört tanesini sayacağım:

1. Konuşmamızın başlarında Hicret'in V-VI. yüzyıllarının büyük "Tehâfütler kavgası" ve "modernler"in ilmî kelâmının yerleştirilmesi devresi olduğunu söylemiştim. Bu devirde Kelâm bilginlerinin hasım

-muhatapları artık Mutezililer kadar felâsife değildir. Filozofların hasımları üzerine yaptıkları etkinin çekiciliğini anlamak için meselâ bir Fahreddin Râzî'nin, "redler"ini okumak yeterlidir. Bu, aynı zamanda Kelâm eserlerinin çok uzun bir girişle ağırlaşmaya başladıkları devirdir. Ve bu girişler neticede sadece felsefenin temlerinin değil, mantıkta, tabiat felsefesinde, psikolojide, ontolojide bizzat çözümlerinin uygunlaştırılmış bir yeniden ele alınışından başka bir şey olmayacaklardır. Daha sonraki çağda, Taftâzânî ve Curcânî'nin zamanlarında bu sözüm ona girişler her Kelâm el kitabının dörtte üçünü kaplamaktadırlar ve öyle olmaktadır ki bir aynı eserin içinde kısa dogmatik kısımlar, psikoloji veya ontoloji ile ilgili kısımlarda daha önce verilmiş olan cevaplarla hemen hemen bir çelişki içine girmektedirler. Bundan her ikisinin de zararına olmak üzere Kelâm'ın felsefe tarafından bozulması gibi bir şey meydana gelmektedir. Böylece dinsel araştırmanın bu vasfı bakımından içine gömüleceği, gittikçe artan bir şekilde kendini diyalektiğin boş inceliklerine (subtilitè) veren melez bir cins doğacaktır. Bu görüş noktasından Şiî kelâmı Sünnî kelâmı ile yarışacaktır.

2. Tabiî bu arada Gazâlî'nin çabası da mevcut olmuştur. Ama onun yapmak istediği "dinsel ilimlerin yeniden canlandırılması"nın kendisi, Kelâm'ın gayesini değiştirmek gibi bir doğrultu içine girer. Gazalî Kelâm'ın zaafını, savunmacı bir Kelâm'ın imanın değerlerini canlandırmaya yetmediğini anlamıştı. Tekrarlarına, dıştan aldıklarına, bazen çelişkilerine rağmen *İhyâ* büyük bir eser olarak kalmaktadır ama o bir "imanı anlama, bilme" hareketini başlatmak, revaçlandırmakta başarısızlığa uğramıştır. Şüphesiz bu başarısızlığın nedenleri bu devirde dinsel ilimlerin içine girmiş oldukları geleneksel çizgi, devrin muayyen bir dogmatik göreciliği, felsefî âletin yetersizliği ve özellikle belki bizzat Gazâli'nin eklektizmi ve teolojik hakikatle zevk verici entellektüel tecrübeyi birbirine karıştırmasıdır. Gazâli, felsefenin, aklî düşüncenin kuvvetini anlamıştı ve dinsel düşünceyi Kelâm'ın içinde kaybolmaya başlamış olduğu sapmalardan (meandre) kurtarmak istemişti. Fakat o ancak, bilinçli bir Ortodoksluk zemini üzerinde bir çok Gnostik katkı-

ları bir araya toplayan kendi kişisel çözümünü ileri sürüyordu, nesnel araştırmalara yeni bir yol açmıyordu.

3. Doğu, büyük filozoflar, Fârâbî ve özellikle İbni Sinâ tarafından etkilenmiştir. İçlerinde felsefenin de Kelâm'ın da araştırma zihniyetinin yavaş yavaş ortadan kaybolduğu diyalektik oyunlar yine bu Doğu'da kendilerini gösterdiler. Mağrip'te Murâbitler zamanının fıkıhçıları Gazâli'nin eklektizmine yolu kapamak istemişlerdi. Ama Gazâli'den ne kadar etkilenmiş olursa olsun, İbni Tûmart'ın katıcılığı (rigorisme) en okazyonalist Eş'ariliğin dar çerçevesini kabul ettirdi . İbni Rüşt'ü kabul edecek ve tartışacak olan, Müslüman düşüncesinden çok fazla olarak Latin Orta Çağı olacaktır. Ve onun bize bırakmış olduğu şartlarla ilgili eserlerin, küçük kitablarının karakteri bilinmektedir. Muvahhidlerden itibaren ve onlardan sonra Batı'da yavaş yavaş bir sabitleşme süreci meydana geldi.

4. Nihayet Kelâm, hakikî bir dinsel ilim karakteri taşımadığını iddia eden Hanbelî okulunun hücumlarına maruz kalmak şanssızlığına uğradı. Meselâ bir hanbelî mistik olan Ansârî *Zamm el-Kelâm*'ında, daha sonra bir İbni Rüşt'ün olacağı kadar saldırgandır. Bu saldırılar çok faklı, hatta kaynaklarında karşıt, ama bir defa daha birbirleriyle birleşmekle sonuçlanacak olan nedenlerden ötürü olmaktadır. Öte yandan unutmamalıyız ki bazı "furû" el kitaplarının fosilleşmiş kazuistiğine bir tepki olarak "Usûl el-Fıkh" planı üzerinde bir "iman değerlerinin içleştirilmesi" çabasını devam ettirmeyi bilenler Hanbelî eğilimler olmuştur. Ama Kelâm'a muhalefetleri, onu, büyük ölçüde aşılmış olan tartışmalar ve problemler yığını içine gömmeye katkıda bulunacaktır.

O halde Kelâm, bir yandan, ilk adımlarını yönetmiş olan salt savunmacı "apoloji" problematiğini kırmak için yeterli derecede açık bir "içtihad'ı gerçekleştirmeye muvaffak olamamış, öte yandan bu problematiğin kendisini yenilememiştir. Savunmacı bir "apoloji"nin ilk görevi, zamanın problemlerine her zaman, gitgide daha fazla dikkatli olmak üzere açık olmaktır. Kelâm ilminin kemikleşmesi, onun kendisini artık konusu olmayan -veya hemen hemen olmayan-reddiyelerin

zaman dışı tekrarına kapatmasından ileri gelmiştir. Savunmacı bir yenileme çabasına tekrar rastlamak için XIX. yüzyılın sonunu, Afgâni'nin *Refutation des Matèrialistes*'ini ve Muhammed Abduh'un *Risâlat al-Tavhîd*'ini beklemek lâzım gelecektir. Ama Kelâm'la felsefe arasındaki eski kavga, daha sonra da hemen hemen tamamen birbirlerine karıştırılmaları, İslâm'ın bu savunmacı "apoloji"sini gerçekten uygun bir felsefî aletten yoksun bırakmıştır. Bu görüş noktasından Abduh'un bu *Risâlat al Tavhîd*'i meselâ Razî'nin *Muhassal*'ı veya bizzat Cuveyni'nin eserleri ile karşılaştırıldığında bir ilerleme olmaktan uzaktır.

Resmî dinsel ilimlere göre "kenarda bulunmaklık" durumu unutulmaması gereken Tasavvuf hakkında da birkaç kısa işarette bulunmakla yetineceğim. Nâbulusî gibi bazı şerhçiler bir yana bırakılırsa, XII-XVIII. yüzyıllar arasında Tasavvuf da kendisini el kitaplarına kapatmıştır. Bunlar genellikle tarikat kitaplarıdır. "Zikr" tecrübelerinin teknik ayrıntıları veya geleneksel "vird" litürjileri ile birbirlerinden ayrılırlar. Fakat geri kalan kısımlarında birbirlerini ve kısaltıp yoğunlaştırarak geçmişin orjinal eserlerini tekrarlarlar (Meselâ Şaziliye için İbni 'İyâd, Rahmaniye için Bash Tarzî gibi).

"Maraboutisme" diye adlandırılabilmiş olan hastalığa uğramış, bozulmuş olan tarikatlerin kendileri çok sayıda popüler unsurları bir araya toplamışlardır. Onlar ekseriya resmî İslâm tarafından küçümsenmiş ve çağdaş reformculuk kendilerine son derece acımasız davranmıştır. Tasavvufun bu kemikleşmesi burada tahlil etmeyeceğim bir çok etkenden ileri gelmiştir. (Çünkü bu etkenlerin hepsi dinsel düşünceye, bu özelliği bakımından bağlı olmaktan uzaktırlar-düşünce kelimesinin altını çiziyorum-). Sadece şunu kaydedeceğim: Fıkıh ve Kelâm'ın kötürümleşmesinin Tasavvuf'a geniş ve hür ifade imkânlarını açmış olduğu zannedilebilir. Ama böyle olmamıştır, tam tersi olmuştur. Çünkü gerçekte, tinsel bir teoloji, aralarında ister uyum ister karşıtlık olsun, daima organize bir dinsel düşüncenin bünyesinde dogmatik değerlere tâbidir. İslâm'da bu berikilerin uyuşukluğu, ötekini popüler zikr toplantı-

ları çıkmazına götürmüştür. Eğer bazı uyanma imkânları ortaya çıkacaksa, onları tekkelerin yeniden ele alınmalarından çok daha fazla geçmişin büyük öğretilerini tanıtmak, onları yerlerine yerleştirmek ve yaşamak üzere bazı yalnız sûfilerin gösterdikleri çabalarında aramak gerekir.

Hicret'in IX-X. yüzyılları civarında Müslüman dinsel düşüncesinin kötürümleşmesi artık kesinlik kazanmış tarihsel bir olay olarak gözükmektedir. Şüphesiz o kısmen, bu zaman "dâr el-İslâm"ın üzerine çöken siyasal ve ekonomik şartlara bağlı olmuştur. Fakat belirleyici nedenleri başka yerde, her disiplinin iç evrimi ve gelişimi eğrisinde aranmalıdır.

Bu olayın bütün sürecini ortaya koymuş olmak gibi bir tutkum asla yoktur. Bunun için, her durumla ilgili olarak şartlar ve merhaleleri tesbit edecek ince tarihsel incelemelere ihtiyaç vardır. Bununla beraber bazı hâkim unsurlar kendilerini göstermektedirler. Müslüman dünyasının bugünkü yeniden uyanma çabasının, Gazâli'nin meşhur deyimi ile söylememiz gerekirse "din ilimlerinin uygun bir yeniden canlandırılması" (*ihyâ ulûm al-din*) olmaksızın gerçekten başarılı olabileceğini sanmıyorum. Ne kadar çekici olursa olsun kişisel bir çözüm-ki neticede Gazâli'nin teşebbüsü bu olmuştur-bunun için yeterli olamayacaktır. Ve her şeyden önce geleneksel din ilimlerinin bizzat bünyesinde mevcut olan bazı problemleri çözmek gerekecektir. Bunlar meselâ Tefsir ve Hadis ilimleri ile ilgili olarak tarihsel bir eleştirinin getirilmesi, sonra "Usûl el-Fıkh"ın üzerine çökmüş olan tinsel ve maddî-zamansal olan, yasal ve tüzel olan kaynaşmasını çözme, sonra İslâm dogmatiğinin görmemiş olduğu teşekkül etmiş bir felsefe ile bir teoloji arasındaki ilişkiler, nihayet Kelâm'ın aksiyomatiği ile yetinirsek, savunmacı verilerin yeniden canlandırılmaları meseleleridir. Bu ana temler geçmişin bir çok bir çok büyük eserinde birlikte bulunurlar; Bir yenileme ümidi de bundadır. Çünkü kötürümleşmenin tarihsel şartlarında burada çare bulunmaz bir sona erişin söz konusu olduğunu ileri sürmeye hiç bir şey müsaade etmemektedir.

KUR'AN, İLAHİ SIFATLAR VE HOŞGÖRÜ*

Kelam'ın İslâm teolojisi olduğu bilinmektedir. Teolojinin veya Tanrı üzerinde, Tanrı'ya ilişkin şeyler üzerinde akılsal felsefi konuşmanın iki türü vardır. Biri, herhangi bir filozofun, genel felsefesine veya öğretisine uygun olarak herhangi bir dinin temsilcileri veya mensuplarınca doğru diye kabul edilen bir takım bilgi esaslarına, inanç unsurlarına veya dogmalarına özel olarak bağlı kalmaksızın Tanrı üzerine düşünmesi ve konuşmasıdır ki bu tür bir teolojiyi Aristoteles'in veya Spinoza'nın teolojisi gibi yaratıcısının adıyla adlandırmak uygundur. Diğeri herhangi bir filozofun veya daha genel olarak düşünürün herhangi bir dinin temsilcileri veya mensuplarınca Tanrı'ya ilişkin olarak doğru kabul edilen bilgi esaslarını, inanç unsurlarını, yani dogmalarını esas alarak ve onlardan hareketle Tanrı üzerinde düşünmesi, bu dogmalarda ifade edildiği biçimde tanrısal şeyleri anlama, yorumlama, akılsallaştırma ve savunma yönünde çaba göstermesidir ki bu yönde bir konuşmayı ise daha ziyade dayanılan din temel alınarak İslâm teolojisi, Hristiyan teolojisi gibi bir adla adlandırmak doğrudur.

---

* Bu tebliğ 2-4 Şubat 1996 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen "II. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu"na yazar tarafından sunulmuş ve daha sonra Fecr Yayınevi tarafından yayınlanan "II Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu" 2-4 Şubat 1996, Ankara 1996 adlı eserde 304-349'cu sayfalar arasında yer almıştır.

Orta Çağ İslâm teolojisinin veya Kelâm'ın çeşitli tanımları olduğu gibi problemleri ve konularının da çeşitli şekillerde sayılması ve sınıflandırılması söz konusudur. Bu problemleri veya ana konuları ve Gazâli'nin *al-iktisâd' fi'l İ'tikâd*'ındaki tasnifini esas alırsak şöyle sıralayabiliriz: Zatında Tanrı veya zatı, yani özü bakımından Tanrı; sıfatlarında Tanrı, yani sıfatları, özellikleri, nitelikleri bakımından Tanrı; fiillerinde Tanrı, yani evrenle, daha özel olarak da insanla ilişkilerinde Tanrı; nihayet peygamberlerinde, yani şeriatlerinde ve bu şeriatlerde açıklanmış olan cennet, cehennem vb. ahiret işleri gibi konularla imamet gibi meselelerle ilgili olarak Tanrı.[1]

Gazâli'nin bu dörtlü sınıflamasında ve diğer ünlü Kelamcıların kendi sınıflamalarında açıkça ifade edildiği veya görüldüğü gibi sıfatlar, Tanrı'nın sıfatları meselesi Kelâm'ın en önemli problem alanlarından birini oluşturmuştur. Bu, Kelâm'ın başlangıçları için olduğu gibi gelişim tarihi için de geçerli olan bir tesbittir. Kur'an'ın ezeli mi, yoksa yaratılmış (muhdes) mı olduğu ünlü problemi de bu genel sıfatlar probleminin özel bir parçası veya uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sıfatlar veya tanrısal sıfatlar nelerdir ve neden bunlara ilişkin problemler, Kelam'ın en önemli bir problemi haline gelmiştir? Sıfatlar derken Kur'an'da Tanrı'dan söz edilirken O'nun hakkında kullanılan bazı sıfatlar (veya isimler) kastedilir. Örneğin çeşitli ayetlerde Tanrı'dan söz edilirken O'nun bilgili (âlim), diri (hayy), kudretli (kâdir), irade sahibi (mûrid), görücü (bâsir), işitici (semi'), konuşucu (mütekellim) olduğu zikredilmektedir. Bu yedi isim veya sıfat, bilindiği gibi, Kelâm kitaplarında özel bir ilgi ve dikkatle ele alınıp incelenir.[2] Bu sıfatlara Tanrı'nın merhametli (rahman, rahîm), büyük(kebir, azim, celil), hikmet sahibi (hakim), bağışlayıcı (tevvâb, gaffâr), nimetler bahşedici (vahhâb), cömert (kerîm), seven (vedûd),

---

1. El-Gazâli; *El-iktisad fi'l İ'tikad*, Haz. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 4-5
2. İki örnek olarak bkz. Gazâli, a.g.e., s. 79-129; Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi (Şerh ül-Akaid)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 164-169.

yaratıcı (hâlik, bâri), kahredici (kahhâr), sabredici (sebûr), şükredici (şekûr), önce ve sonra gelen (evvel, âhir) olduğu vs. şeklindeki diğer sıfatları eklemek mümkündür. Bunların yanında Tanrı'nın hakikat, hak, nur vs olduğunu söyleyen diğer birtakım ayetler de vardır. Tanrı'ya izafe edilen bütün bu sıfatlar veya özellikler, Kur'an'da, Hadis'te veya Sünnet'te ve gelenekte Tanrı'ya izafe edilen diğer sıfatlar, isimler veya özellikler ile birlikte teknik olarak sıfatlar diye adlandırılırlar[3] ve yine onlarla ilgili konular teknik olarak "sıfatlar meselesi" diye adlandırılan meselenin alanını teşkil ederler.

İlginç olan, bu ve benzeri nitelemeleri ifade etmek için Kelâm'da kullanılan "sıfat" kelimesinin kendisinin Kur'an'da hiçbir yerde karşımıza çıkmamasıdır. Kur'an'da "sıfat" kelimesinin kendisinden türediği "tasvir etmek" anlamına gelen "vsf" fiili on üç yerde geçmekte, bu fiilden türeyen "vasf" mastarı ise ancak bir yerde kullanılmaktadır. Yine ilginç olan bir diğer şey, bu "vsf" fiilinin de ekseri durumda insanların Tanrı hakkında düşündükleri ve söyledikleri şeylerle ilgili olarak geçmesi ve bütün bu yerlerde bu fiilin kâfirlerin Tanrı hakkında övücü olmayan sözleri ile ilgili olarak kullanılmasıdır.[4]

Buna karşılık Kur'an'da Tanrı'dan söz edilirken kullanılan övücü veya olumlu veya doğru nitelemeler veya özelliklere "en güzel isimler" (el-esmâ el-hüsna) adıyla işaret edilmektedir.[5] Kelâm literatüründe bu "en güzel isimler" için "sıfat" teriminin ne zaman ve kim tarafından kulanıldığı bilinmemektedir. Bu konuda bilinen en eski örnek, 748 yılında ölmüş olan Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl İbni Ata'nın öğretisi hakkında verilen bir haberde karşımıza çıkmaktadır.[6] İslâmî ge-

---

3. İslâmi geleneğin Tanrı'ya izafe ettiği sıfatların örnek bir listesi için bkz. Gazâli, *El-Maksad el-Esna fi Şarh-i Asmai'l Allah'i l-Hüsna*, yay. Şeyh Ahmet Kabani, Beyrut, tarihsiz, s. 39-40.
4. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harward University Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1996, s. 118.
5. *Kur'an* VII, 180; XVII, 110
6. Wolfson, *The Philosophy*, s. 118.

lenek Peygamber'e dayanarak bu güzel isimlerin sayısını doksan dokuz tane olarak tesbit etmektedir.[7]

Tanrısal isimler veya sıfatlar konusu İslâm teolojisinde çeşitli açılardan araştırma ve soruşturmaların, ilgilerin konusu olmuş görünmektedir. Bunların en önemlilerini A) onların var olup olmadıkları, eğer var iseler ne tür bir varlığa sahip oldukları, B) onların ne şekilde anlaşılmaları veya yorumlanmaları gerektiği ve C) en az bunlar kadar önemli olmak üzere onların ahlaksal bakımdan ne tür bir işlevleri olduğu veya olması gerektiği konuları veya boyutları olarak sınıflandırmak mümkündür. Daha kısa bir ifadeyle onları A) sıfatların ontolojik boyutu, B) sıfatların semantik boyutu ve nihayet C) sıfatların ahlakî boyutu olarak adlandırmamız uygun olacaktır.

Ontolojik boyuttan kastedilen, Kur'an'da, hadislerde ve daha genel olarak İslâmî gelenekte Tanrı'ya izafe edilen hayat, ilim kudret vb. gibi kavramların Tanrı'da veya tanrısal zatta, özde ne tür bir varlığa sahip olduğunu araştıran boyuttur. Yani onlar Tanrı veya tanrısal özle ilgili olarak kullanıldıklarında gerçek varlıklara, şeylere mi işaret ederler, yoksa onunla ilgili olarak herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen salt adlardan mı ibarettirler? Bu boyutta ele alınabilecek sorunların bu temel soru yanında birtakım alt soruları içereceği de düşünülebilir. Bu sorulardan bir tanesi şu olabilir: Acaba tanrısal öz, Kelamcıların teknik terimi ile zat-ı ilahiye, bu sıfatlardan veya daha doğrusu bu sıfatların işaret ettiği gerçekliklerden, varlıklardan, şeylerden ayrı bir şey midir, yoksa herhangi bir biçimde bu gerçekliklerin, şeylerin toplamı, bütünü müdür? Eğer o bu gerçekliklerden ayrı bir şey ise ortada tanrısal öz ve sıfatlardan meydana gelen bir çokluk karşısında bulunmaz mıyız? Eğer tanrısal öz bu sıfatların toplamı veya bütününden ibaretse yine tanrısal özün bir sıfatlar çokluğuna bölünmesi veya onlardan meydana gelmesi

---

7. Gazâli'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği "en güzel isimler"in sayısını doksan dokuz tane olarak tesbit eden bu hadisin bütünü için bkz. Gazâli, *El-Maksad*, s. 39.

tehlikesi ortaya çıkmayacak mıdır? Ayrıca bu durumda bu farklı sıfatları birleştiren ilke, birlik ilkesi nedir?

Bu soruya bağlı bir diğer soru şudur: Bu sıfatların özle ilişkisinden ayrı olarak onların birbirleriyle ilişkileri nedir? Bir isim veya sıfatın bir anlama, yani işaret ettiği bir gerçekliğe sahip olması gerektiği açıktır. Eğer o boş bir şey, salt bir ses, bir ad değilse, herhangi bir anlama, bir gerçekliğe işaret etmek zorundadır. Farklı isim veya sıfatların da farklı anlam ve gerçekliklere işaret etmesi gerekeceği açıktır. Peki o zaman bu farklı anlamlar nelerdir ve onlar birbirlerinden nasıl ayrılmaktadırlar?

Sıfatlar probleminin ikinci boyutu onların *varlığı* ile değil, *mahiyeti, anlamı* ile ilgili boyutu olarak tanımladığımız semantik boyuttur. Burada esas soru onların var olup olmadıkları veya ne tür bir varlığa sahip oldukları değil, *ne oldukları*, doğalarının, özlerinin, mahiyetlerinin ne olduğu sorusudur. Daha basit bir deyişle Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen sözü edilen sıfatları nasıl anlamalı ve anlamlandırmalıyız? Onlar acaba insan için alışılagelen anlamlarında mı anlaşılmalıdırlar, yoksa insanlar için kullanıldıkları, onlara izafe edildiklerinde anlaşıldıkları anlamdan farklı bir anlamda mı yorumlanmalıdırlar? Eğer onları insan için kullanıldıkları anlamda anlamak gerekirse, bu Tanrı'yı insanileştirmek, insana benzetmek, yani *teşbih* tehlikesini içermez mi? Örneğin, Tanrı'nın alim olduğu, kudretli olduğu, irade sahibi olduğu, insanı sevdiği söylendiğinde, bu insani ilim, insani irade, insani kudret veya insani sevgi tarzında bir şey, bir özellik, bir yeti midir? Tanrı'nın adaleti insani adalet, Tanrı'nın merhameti insani merhamet türünde bir şey, yapı ve doğa bakımından aynı veya benzer olan bir şey midir? Eğer bu sıfatların anlamlarını insan için kullanıldıkları anlamdan farklı bir şekilde tanımlamaya veya belirlemeye çalışırsak, bu anlam nedir ve biz böyle bir anlamı nasıl *anlayabiliriz* ve belki daha da önemlisi böyle bir anlam bizim *ne işimize yarar?*

Burada daha özel olarak Kur'an'da Tanrı'ya kudret, irade, bilgelik gibi deyim yerindeyse cisim-dışı, manevi özellikler veya karakteristikler atfeden ayetler dışında onun daha fiziksel, daha cisimsel bir takım özel-

likleri olduğunu ima eden veya akla getiren ve "müteşabih" ayetler diye adlandırılan ayetlerin bir bölümünü teşkil eden ayetlerin ve bu ayetlerdeki ifadelerin semantik bakımından daha büyük, bir problem arzettiğine işaret etmek gerekir. Tanrı'ya bir el, bir yer, bir uzaysal hareket izafe eder gibi görünen bu ayetlerdeki ifadelerin[8] Kur'an'ın Tanrı hakkındaki genel anlayışına aykırı olduğu gibi öte yandan Tanrı hakkında kabul edilemez kaba bir görüşü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Tanrı'nın manevi bir meleke olarak irade, bilgi, kudret gibi özelliklere sahip olduğunu kabul etmekte yukarda kısaca işaret ettiğimiz, aşağıda ise daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağımız nedenlerden ötürü belli bir güçlük olabilir. Ancak O'nun bir cisim olduğunu, bir eli, yüzü olduğunu, uzayda yer kapladığını veya bir yere yöneldiğini kabul etmekte bundan çok daha fazla güçlüğün, hatta imkansızlığın olacağı açıktır.

Ahlaksal boyut derken kastetiğimiz, Tanrı'ya olumlu özellikler, mükemmellik özellikleri izafe eden sıfatların Tanrı ile insan arasında kurulacak bir ilişkinin ve bu ilişkiye dayanarak teklif edilebilecek bir ahlakî hayat idealinin ipuçlarını veya ilkelerini sağlayabilecek bir niteliğe sahip olmaları veya böyle bir açıdan ele alınabilme imkanlarıdır. Bir ahlaki yaşama ve mutluluğa erişme arayışı ve teklifi olarak ortaya çıkan Tasavvuf hareketi tanrısal sıfatlar meselesine özellikle bu açıdan bakacaktır. Hiç olmazsa Gazâli'den itibaren Tasavvuf hareketi içinde yer olan birçok büyük sûfi, örneğin bir ibni Arabi, Mevlana Celaleddin-i Rûmi için ahlak, yani en yüksek iyiyi araştırmak ve bu iyiye ulaşmak suretiyle en yüksek mutluluğa erişmek çabası, Tanrı'ya benzemek, O'nu taklit etmek, Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmak, O'nun özellikleri ile bezenmek pojesi olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'yı taklit etmek veya ona benzemeye çalışmak olarak bu ahlak projesi, Tanrı'nın sıfatlarının, yani özeliklerinin bilinmesi için O'nun sıfatlarıyla ilgilenmeyi, böylece sıfatları ahlakî-pratik maksatlı bir araştırmanın konusu yapmayı mümkün ve gerekli kılacaktır.

---

8. *Kur'an*, II, 15, 29, 255; III, 120 vb.

Acaba tanrısal sıfatlar konusu ne zaman ve nasıl bir sorun olarak ortaya çıkmıştır? Normal bir mümin için Tanrı'nın bir varlığı, bir özü, bu özün kendisini farklı şekillerde gösterdiği birtakım sıfatları olduğunu düşünmek herhangi bir problem arzetmemiş olmalıdır. Bu insan kendisine baktığı zaman var olduğunu, bir ağaç veya at olarak değil de bir insan olarak var olduğunu, yine bir insan olarak bir ağaçtan veya attan farklı birtakım özellikleri olduğunu ve bütün bunların yani varlığı, özü ve sıfatlarının bir arada olan bir şeyi, yani kendisini temsil ettiğini görmüş olmalıdır. Kendisi için bir problem arzetmeyen bu durumun Tanrı için de öyle olduğunu veya öyle olması gerektiğini düşünmüş olmalıdır. Kur'an'da Tanrı'nın var olduğundan, diğer varlıklara benzemeyen bir varlık olarak var olduğundan ve bunun yanında birtakım özelliklere, mükemmellik özelliklerine sahip olduğundan söz edilmektedir. Bütün bunların kendisi gibi tek bir şahıs olarak tasvir edilen Tanrı'dan bulunmuş olması sıradan mümin için herhangi bir problem arzetmemiş olmalıdır. O olsa olsa Kur'an'ın yaratıklarından ayrı, onlardan farklı bir şahıs olarak tasvir etiği bu Tanrı'nın gerek mahiyeti, doğası, gerekse bu mükemmellik özellikleri bakımından farklı olduğunu, farklı olması gerektiğini düşünmekle yetinmiş olmalıdır.

O halde Şehristâni'den öğrendiğimiz kadarı ile ilk defa Vâsıl ibni 'Ata tarafından karşı çıkılan bir görüşün; Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen bazı sıfatların O'nda ezelden beri var olan birtakım gerçek manevi varlıklara işaret ettiği görüşünün ortaya çıkışını nasıl açıklayabiliriz?.[9] Vâsıl ibni 'Ata'nın karşı çıktığı böyle bir görüşün ortaya çıkması için bu sıfatlar meselesinin içinde belli bir güçlük arz ettiği bilincinin ortaya çıkmış olması gerekir. İşte sorun, sıradan bir mümin için bir problem arz etmeyen bu sıfatlar meselesinin niçin belli bir zaman sonra bir problem arz ettiğinin düşünüldüğünün açıklanmasıdır.

Kelâm'da öyle problemler vardır ki bu problemlerin Kelâm düşüncesinin ana malzeme kaynağı olan Kur'an'ın akidelerle veya dogmalarla

---

9. Şehristani, *Kitab el-Milel ve'n-Nihal*, London 1846, s. 31; II 17 vd.

ilgili kısmının akılsal bir araştırmanın konusu kılınmasının hemen arkasından doğal ve zorunlu olarak ortaya çıkması beklenebilirdi. Örneğin insani irade, seçme yetisi (ihtiyâr) ve kudret ile tanrısal irade, tanrısal takdir arasındaki ilişkiler problemi böyle bir problemdir. Çünkü Kur'an'da bir yandan insanların kendi iradeleri, seçme yetileri, kudretleriyle kendi eylemlerini gerçekleştirme imkanına sahip oldukları ve bunun sorumluluğu altında bulundukları yönünde ayetler vardır; öte yanda Tanrı'nın emri, iradesi, kudreti ile herşeyi önceden takdir etmiş olduğu ve onun iradesi ve bilgisi haricinde evrende hiçbir şeyin meydana gelmediği yönünde açık ifadeler mevcuttur. Şimdi bu iki tür ifadeler arasında bir çelişki denmese bile muayyen bir gerilimin olduğu açıktır. Bu çelişkinin veya gerilimin açıklanması, giderilmesi için rasyonel bir açıklama, yorumlama, uzlaştırma çabasına ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Nitekim tek tanrıcı dinlerde olduğu gibi İslâm'da da bu problem erken bir tarihten itibaren teolojik düşüncenin ana konularından birini oluşturmuş, başka deyişle bu problem bizzat Kur'an'ın kendisinde bulunan dinamiklerden hareketle ortaya çıkmıştır.[10]

İslâm Kelâm'ında yine onun hemen başlangıçlarında varlığını gördüğümüz öyle bazı problemler vardır ki bunların bir yandan ipuçlarını yine Kur'an'da aramamız mümkün oluğu gibi öte yandan İslâm tarihinin başlangıçlarında cereyan eden bir takım olaylar, gelişmelerin bu problemlerin acil olarak ortaya çıkışını tahrik ettiğini, güncel hale getirdiğini söyleyebiliriz. Örneğin iman ile eylem arası ilişkiler, imanın eylemle ilişkisi olup olmadığı, eylemsiz imanın mümkün olup olmadığı, imanın artması veya eksilmesinin mümkün olup olmadığı problemi böyle bir problemdir. Şüphesiz Kur'an'da iman ile eylem arasındaki ilişkiler meselesini ne şekilde düşünmek gerektiğine ilişkin önemli ipuçları vardır. Ancak öte yandan İslâm'ın başlangıcında ortaya

---

10. Tanrısal takdir veya kader ile insani irade ve kudret arasındaki ilişkiler meselesinde kendisine dayanılan ayetler, hadisler, ileri sürülen tezler ve karşı tezler hakkında geniş bilgi için bkz. W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. R. Fığlalı, Ankara 1981, s. 99-147.

çıkan bazı siyasi olaylar, Emevilerin birçoklarınca haksız bir şekilde halifeliği ellerine geçirmeleri, Peygamber'in torunlarını katletmeleri doğal olarak onların hala mümin olarak adlandırılıp adlandırılamayacakları problemini, buna paralel ve daha genel olarak da iman ile eylem arası ilişkiler sorununu acil bir biçimde teolojik düşüncenin gündemine sokmuştur. Bu problem Emevilerin veya daha genel bir ifadeyle büyük günah işleyen müslümanın hala mümin olarak sayılıp sayılamayacağı problemidir. Bilindiği üzere bu problem de Kelâm'ın en önemli problemlerinden biri haline gelecektir.[11]

Buna karşılık yukarda işaret ettiğimiz türden Vâsıl İbni 'Ata'nın karşı çıktığı söylenen Tanrı'nın bazı sıfatlarının O'nda gerçek varlıklara, şeylere işaret ettiği türünden bir görüşün neden dolayı ortaya çıktığını, Vâsıl'ın böyle bir görüşe neden dolayı karşı çıkmak ihtiyacını duyduğunu anlamak için ne Kur'an'da sıfatlarla ilgili öğretisel bir güçlüğe, ne de İslâm toplumunda böyle bir problemi tahrik edebilecek birtakım siyasi, fikri gelişmelere başvurmak imkanı yok gibi görünmektedir. Bu problemi anlamak için en uygunu bazı Batılı oryantalistlerin savunduğu gibi onun Hristiyanlarla Müslümanlar arasında Hristiyanların Teslis inancı ile ilgili olarak yapılan birtakım tartışmaların sonucunda ortaya çıkan bir problem olduğunu kabul etmek görünmektedir.

Kur'an'ın en kararlı bir biçimde karşı çıktığı Hristiyan dogması Teslis doğmasıdır. Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların kendilerine gönderilen gerçek tanrısal vahiyleri tahrif ettikleri üzerinde israr ettiği gibi Hristiyanları İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul etmelerine ve böylece onu tanrısallaştırmalarına şiddetle hücum eder. Teslis inancı veya dogması Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında bizzat Hristiyanlar arasında da şiddetli tartışmalara konu olmuş ve sonunda resmi Hristiyan görüşü

---

11. Kelam'ın diğer önemli problemlerinden biri olan bu iman problemi hakkında da geniş bilgi için yine bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 147-183.

aşağı yukarı şu şekilde tesis edilmiştir: Tanrı birdir ve aynı zamanda üçtür. Daha doğrusu tanrılık, zat olarak, yani öz ve töz olarak bir, şahıs olarak üçtür. Yunan felsefesi terminolojisiyle ifade etmek gerekirse tanrılık *"ousia"* olarak bir, *"hipostazlar"* olarak üçtür. Tanrısal töz (ousia, öz, zat), kendisini üç şahısta (hipostaz, uknum) gösterir. Bunlar ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Peki bu üç, şahıs, Arapça terminolojiyle üç *"uknum"* birbirinden nasıl veya neyle ayrılırlar veya bireyselleşirler? Aristotelesçi terminolojiyle söylersek onların "ayırdedici ilke"si nedir?

"Aristotelesçi terminlojiyle" diyoruz; çünkü bilindiği gibi Aristoteles'te bir aynı türe ait olan bireysel insanlar, Ahmet, Mehmet, Ayşe, bir yandan aynı özü veya tözü paylaşırken (insanlık özü, insanlık tözü veya insanlık formu), öte yandan birbirlerinden bazı özelliklerle ayrılırlar. Onları birbirlerinde ayıran ve bireyselleştiren, ayrı şahıslar haline getiren unsur ise onların maddeleridir. Kısaca Aristoteles'te bireyselleştirici ilke maddedir.[12] Ancak Tanrı'yı tinsel bir varlık olarak tanımlayan Hristiyanlık için sözü edilen üç tanrısal şahsı birbirlerinden ayıran şey, madde olamaz. Çünkü Hristiyanlığa göre Tanrı'da madde söz konusu olamaz.

Sözünü ettiğimiz güçlüğün bilincinde olan, ancak öte yandan Teslis inancını korumak isteyen Kilise Babaları bireyseleştirici ilkeyi bu şahıslardan herbirini karakterize eden ve onları birbirinden ayıran veya ayırdettiren bazı özelliklerde, yani sıfatlarda bulmuşlardır. Yunan Kilise Babalarına göre genel olarak bu özellikler veya sıfatlar veya karakteristikler Baba için "ezelilik" veya "meydana gelmemiş olma, Oğul için Baba'dan "varlığa gelme" veya "doğmuş olma" "Kutsal Ruh" için ise ya Baba'dan veya Oğul aracılığıyla Baba'dan veya Baba Oğul'dan "meydana gelmiş" veya "doğmuş olma"dır.[13]

Hristiyan Teslis öğretisi Müslümanlar tarafından tanındığında bu özellikler Müslüman yazarlarınca da olduğu gibi alınmıştır. Ancak er-

12. Aristoteles'te bireyselleştirici ilke olarak madde anlayışının kendisi ve doğurduğu problemlerle ile ilgili olarak bkz. D. Ross, *Aristoteles*, Türkçe yayına haz. Ahmet Arslan, İzmir 1995, s. 204 vd.
13. Wolfson, *The Philosophy*, s. 120-121.

ken İslâm literatüründe bu ayırdedici özelliklerle ilgili olarak bunlara ilaveten en erken bir tarihten itibaren başka özellik veya sıfat gruplarının da ortaya çıktığı ve onların Hristiyan inancı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre Hristiyanlar Baba'nın özelliğinin veya sıfatını "varlık" (vucûd) veya "öz" (zât) veya "beka" veya "cömertlik" (cûd), Oğul'un özelliği veya sıfatının "hayat" veya "bilgelik" (veya bu sonuncunun eşanlamlısı olan "ilim" veya "akıl"), Kutsal Ruh'un özelliği veya sıfatının ise "bilgelik" veya "hayat" veya "kudret" olduğunu kabul etmektedirler.[14]

İslâm dünyasında din veya mezhep tarihçileri, örneğin Bağdadi, Şehristânî, İbni Hazm vb. gibi yazarlar, Hristiyan Teslis inancını ve bu inançta üç tanrısal şahsı tasvir etmek isterken, bu şahısların karakteristikleri olarak farklı gruplamalar altında olmakla birlikte her zaman bu sıfatları zikretmektedirler. Böylece Yahya ibni Adi, Baba'nın sıfatının "cömertlik", Oğul'un "bilgelik", Kutsal Ruh'un "kudret" olduğunu söylerken Şehristânî üç sahsın ana sıfatlarını Baba için "varlık", Oğul için "hayat", Kutsal Ruh için "ilim" veya (bir başka yerde) Baba için yine "varlık", Oğul için "ilim" Kutsal Ruh için "hayat" olduğunu belirtmektedir.

İslâm dünyasının ünlü din ve mezhep tarihçileri tarafından Teslis'in üç şahsı için kabul edilen bu ayırdedici özellikler veya sıfatlar öğretilerinin Hristiyan kaynakları şimdiye kadar tesbit edilememiştir. Çünkü sözü edilen İslâm kaynaklarında zikredildiği şekilde söz konusu üç tanrısal şahsı tavsif eden herhangi bir Kilise Babası henüz tesbit edilememiştir. Arap-İslâm dünyasının kendileriyle herhangi bir temasının bulunmadığı kabul edilen Latin Kilise Babalarından Marius Victorinus ve Origenes'de Baba'yı "varlık" (esse), Oğul'u "hayat" (vita), Kutsal Ruh'u "akıl" (intelligentia) veya Baba'yı "öz" (essentia), Oğul'u "bilgelik" (sapientia), Kutsal Ruh'u "hayat" (vita) sıfatıyla tavsif etme olayına rastlanmaktadır. Bu durum ise her iki yazarın da Yeni-

14. a.g.e., s.121-122.

Platonculuğun etkisi altında olmaları ile açıklanmakta ve Teslis'in üç şahsının bu şekilde tasvirinin Kilise Babalarının standart eserlerinde değil de Yeni-Platoncu Hristiyan düşünürlerin eserlerinde aranması gerektiğini gösterdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Gerçekten de Iamblikus, Asine'li Theodorus ve Proclos'un öğretilerinin incelenmesi, onların sırasıyla Baba'yı "varlık" veya "öz", Oğul"u "kudret", "akıl" veya "hayat", Kutsal Ruh'u ise "akıl, "hayat" olarak tasvir ettiklerini ortaya koymaktadır.[15]

Sonuç olarak kaynağı ne olursa olsun, yani ister bizzat Yunan Kilise Babalarının kendileri, isterse Yeni-Platoncu etkiler altında bulunan Hristiyan teologları olsun, İslâm dünyasında erken bir tarihten itibaren Hristiyanlığın Teslis öğretisi ile ilgili olarak yukarda ana hatrıyla özetlediğimiz bir öğretinin bilindiği veya Hristiyanlara böyle bir öğretinin izafe edildiği anlaşılmaktadır. Bu öğretiye göre Hristiyanlık herbiri Tanrı olan üç şahsın, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un eşitliğine dayanır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un yine herbiri bir hipostaz veya bir şahıs, bir gerçekliktir. Onların üçünde de ortak olan şey, onların özleri veya tözleridir. Bu üç şahıs arasında ayırdedeci ilke ise Baba'nın "iyilik" veya "öz" veya "beka" veya "varlık", Oğul'un "hayat" veya "bilgelik" veya "ilim" veya "akıl", Kutsal Ruh'un ise "hayat" veya "ilim" veya "kudret" olarak temyiz edilmesidir. Nihayet bu üç şahıs veya gerçeklik veya varlığın kendileriyle birbirlerinden ayrıldıkları ve tasvir edildikleri bu üç özellik, "sıfat" veya "hassa" adıyla adlandılabilecek olan bir şeydir. Öte yandan bu öğreti böylece yalnızca Müslümanların Hristiyanlara izafe ettiği, ancak herhangi bir Hristiyan tarafından savunulmayan bir görüş olarak da düşünülmemeli, bu görüşün Müslümanların kendileriyle temas halinde bulundukları şu ana kadar kim oldukları teşhis edilemeyen bazı Hristiyan gruplar tarafından benimsenmiş olduğu için Müslümanlar tarafından onlara mal edildiği kabul edilmelidir.

---

15. a.g.e., s. 122-125

Şimdi bu veriler ve bilgiler ışığında Kelam'daki sıfatlar meselesinin şöyle bir tartışma ortamı içinde ortaya çıktığını farzedebiliriz: Hristiyan Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethinden sonra Hristiyanlarla Müslümanların birbirleriyle yoğun bir şekilde temas içine girdikleri bilinmektedir. Bu temas sonucunda her iki grup arasında dinsel-teolojik planda birtakım ciddi tartışmaların ortaya çıktığı da bilinmektedir. Bu dönemde yaşayan ünlü Hristiyan düşünürü Şam'lı Yuhanna'nın verdiği bilgiler bu tartışmaların somut bir delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin tartışmaların en ateşlilerinden birinin yukarda işaret ettiğimiz insani özgürlük ve seçme yetisi ile tanrısal takdir arasındaki ilişkiler konusunda cereyan etmiş olduğunu Şamlı Yuhanna'nın verdiği bilgilerden öğrenmekteyiz.[16] Bir diğer tartışmanın da Hristiyanlığın Teslis öğretisi ile ilgili olarak Müslümanların Hristiyanlara yaptıkları eleştiri ve itiraz üzerinde cereyan etmiş olduğunu farzetmek makul olacaktır.

Bu türden bir tartışma şöyle bir çerçeve içinde cereyan etmiş olmalıdır:[17] Teslis konusunda bilgisi olan bir Müslüman, muhatabı olan Hristiyana Hristiyanların tektanrıcılıktan sapmış oldukları ve üç Tanrı kabul ettikleri suçlamasını yöneltmiş olmalıdır. Buna karşılık Hristiyan bu eleştiriyi yönelten Müslümana üç Tanrı diye bir şey kabul etmediklerini, yalnızca Tanrı diye kabul ettikleri özün veya tözün üç şahısta tecessüm veya teşahhus ettiğini kabul ettiklerini, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh diye adlandırdıkları bu üç şahısla kastettikleri şeylerin ise hayat, bilgi, kudret gibi özellikler olduğunu söylemiş olmalıdır.

Bu girişten sonra Hristiyan veya daha iyisi bu tartışmayı yapabilecek ölçüde bu konuya vakıf olan Hristiyan teologu, karşısındaki Müslüman'a, bu özelliklerin Tanrı'ya uygulanmasına herhangi bir itirazı olup olmadığını sormuş olmalıdır. Şimdi sözü edilen Müslüman

---

16. L. Gardet-M. Anawati, *introduction á la Theologie Musulmane*, Paris, 1948, s. 37
17. Bu hayalı tartışma ile ilgili olarak yine Wolfson'un düşüncelerini takip ediyoruz: *The Philosophy*, s. 129-131

bilginin bu tür özelliklerin veya sıfatların Tanrı için kullanılmasına veya O'na izafe edilmesine herhangi bir itirazı olamazdı; çünkü Kur'an'ın kendisi Tanrı'nın âlim, canlı kâdir olduğunu söylemekte veya O'nun bu ve benzeri en güzel isimlerle veya sıfatlarla tavsif edilmesini emretmektedir.

Yukarda işaret edildiği üzere İslâm'ın ortaya çıktığı tarihe kadar geçen altı yüzyıllık süre içinde Hristiyan dünyasında Teslis doğması üzerinde birçok tartışmaların yapıldığı ve bu konuda farklı öğretilerin ileri sürüldüğü bilinmektedir. Bu tartışmalar özellikle Teslis'in ikinci ve üçüncü şahısları ile ilgili olarak yapılmış ve onların varlığını veya daha doğrusu tanrısallığını reddetme yönünde bazı "sapkın" diye adlandırılan görüşler ortaya atılmış olduğu gibi onların Tanrı'daki varlığının ne türden bir varlık olduğu üzerine de yine birbirinden farklı öğretiler geliştirilmiş olduğunu bilmekteyiz. Örneğin Sabelinus adında biri bu iki hipostazın sadece Tanrı'nın adlarından ibaret olduklarını, yani gerçek varlıklara karşılık olmadıklarını ileri sürmüştür. Buna karşılık Kilise'nin resmi görüşü olarak benimsenen görüş, yani Ortodoks Hristiyan görüşü bu iki hipostazın, yani Oğul ve Kutsal Ruh'un gerçek şeylere işaret ettiğini, onların Tanrı'nın özünden farklı olmakla birlikte ondan ayrılamaz olduğunu kabul etmek şeklinde teşekkül etmiştir. Sözünü ettiğmiz Müslüman bilginin kendisiyle tartışma yaptığı Hristiyanın bu resmi görüşün taraftarı olan bir Hristiyan olarak Müslüman'a Müslümanların Tanrı'da varlığını kabul ettikleri hayat,ilim, kudret, irade gibi şeylerin Tanrı'nın özellikleri olarak gerçek varlıklar oldukları veya Tanrı'da gerçek şeylere karşılık oldukları görüşüne bir itirazı olup olmadığını sormuş olması mümkündür. Müslüman'ın buna cevabı şüphesiz Kur'an'da bu özelliklerin Tanrı hakkında açıkça tasdik edilmiş olduğu ve bundan dolayı onların herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen salt itibari şeyler, adlar olarak alınmasının mümkün olmadığı yönünde olacaktır. Başka deyişle o Tanrı'da ilim sıfatı ile kendisine işaret edilen bir mananın, gerçekliğin, bir özelliğin, bir hassanın var olduğunu ve Tanrı'nın bu sıfatla

âlim olduğunu söyleyecektir. Söz konusu Müslüman'ın bu aynı durumu bütün diğer tanrısal sıfatlar için de kabul edeceğini düşünmek makul olacaktır.

Teslis'in ikinci ve üçüncü şahısları ile ilgili olarak onların salt adlardan ibaret olduğunu savunan Sabellinus'un yanında onların boş bir isim olmadığını, gerçek varlıklara tekabül ettiğini kabul etmekle birlikte bu varlıkların ezeli olmadığını, onların yani ikinci ve üçüncü hipostazın yaratılmış olduğunu kabul edenler de vardır. Bunlar Arius'ın izinden giden ve yine şüphesiz Kilise tarafından sapkın olarak nitelendirilmiş insanlardır. Buna karşılık Ortodoks Hristiyan görüşü Oğul ve Kutsal Ruh'un Baba kadar ezeli olduğunu (co-eternel) savunmak şeklinde teessüs etmiştir. Şimdi yine bu resmi Hristiyan görüşünde olmasını beklediğimiz Hristiyan'ın, karşısındaki Müslüman'a dönerek Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen sıfatların durumunu bu açıdan nasıl gördüğünü sormuş olması mümkündür. Muhtemelen Müslüman'ın buna verdiği cevap Tanrı'yı ezeli olarak âlim, ezeli olarak kâdir, ezeli olarak canlı vb. düşündüğü için bu sıfatların Tanrı ile birlikte veya aynı ölçüde ezeli olduğunu kabul ettiğini belirtmesi şeklinde olacaktır. Çünkü bunun tersi Tanrı'nın önce âlim değilken sonra alim, önce kâdir değilken sonra kâdir olduğu şeklinde bu Müslüman'ın kabul etmesini asla bekleyemeyeceğimiz bir sonucu gerektirecektir.

Nihayet bu Hristiyan tartışmayı bitirmek üzere şunu söylemiş olmadır: Biz ezeli olan herşeyin Tanrı olarak adlandırılması gerektiğine inanıyoruz. Bundan dolayı bu ikinci ve üçüncü hipostazları da Tanrı olarak adlandırmakta bir mahzur görmüyoruz. Böylece bize göre Tanrı aynı zamanda hem birdir, hem de üçtür. Yani bize göre Baba'nın yanında Oğul ve Kutsal Ruh da Tanrı'dır. Çünkü onlar da Tanrı-Baba kadar gerçek şeylere, gerçekliklere karşılık olan ezeli varlıklardır.

Şüphesiz tartışmanın artık bundan sonra devam etmesi beklenemez. Çünkü adı geçen Müslüman karşısındaki Hristiyan'a sözünü ettiği tanrısal sıfatların veya özellikerin birer gerçekliğe, Tanrı kadar ezeli birer gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmekle birlikte Tanrı'nın dışında,

şahıs olarak ondan farklı birer gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmediğini söyleyecek, oysa Hristiyan'ın bütün bu sözleri ne olursa olsun sonuçta Tanrı'yı üç şahıs olarak almaktan uzaklaşmadığını belirtecek, bunun ise kabul edilemez olduğunu hatırlatarak tartışmayı noktalayacaktır.

Wolfson'u takiben tekrar ettiğimiz yukardaki türden bir tartışma hiç olmazsa bazı Müslümanlara sıfatlar meselesinde yatan güçlükleri işaret etmiş olmalıdır. Bu tür bir tartışma sonucunda sıfatlar meselesinin aşağı yukarı boyutları, içinde cereyan edeceği tartışma çerçevesi ve bu çerçeve içinde ortaya çıkacak temel pozisyonlar hissedilmiş olmalıdır.

Öyle görülmektedir ki tartışma önce bu tür sıfatların herhangi bir gerçekliğe işaret edip etmedikleri üzerinde cereyan edecektir: Tanrı'ya izafe edilen bilgi, kudret, irade vb. gibi sıfatlar sadece birer addan, kelimeden, sesten mi ibarettirler, yoksa tanrısal özde gerçekten mevcut olan herhagi bir manaya, şeye, gerçekliğe mi tekabül ederler? Burada daha sonra Ehl-i Sünnet diye adlandırılacak olan grubun ikinci şıkkı savunacağını bekleyebiliriz. Çünkü bu sıfatların Tanrı için kullanılan boş nitelemeler olduklarını, salt adlardan, kelimelerden başka şeyler olmadıklarını kabul etmek doğrusu hem Kur'an metninin lafzına, hem de onun genel ruhuna aykırı olacaktı. Kur'an metninin lafzına aykırı olacağı açıktır; çünkü bu tür sıfatlar Kur'an'da gayet sarih olarak ve büyük bir sıklıkla Tanrı hakkında tasdik edilmektedir. Ruhuna aykırı olacaktır; çünkü Tanrı'yı bu tür özelliklerinden soymak, ta'til etmek, onun bir mümin için gerekli olan canlı somutluğunu ortadan kaldıracaktır. Gerçek anlamda iradesi, bilgisi, kudreti, hatta öfkesi, sevgisi, acıması olmayan Tanrı normal bir Müslüman'a haklı olarak yaşamayan, ölü, boş bir varlık, boş bir soyutlama olarak görünecektir.

Bununla birlikte sıfatların bu tür bir varlığını kabul edenlerin yanında aşağıda belirtmeye çalışacağımız felsefi-teolojik nedenlerle onların gerçek şeylere karşılık olduğunu reddedenler de olacaktır. O halde bu konuda genel olarak ortada iki grup var olacak gibi görünmektedir: Sıfatların varlığını ve gerçek özelliklere karşılık olduklarını kabul

edenler ve onların varlığını reddedenler, onları salt adlar olarak alanlar, itibari kavramlara indirgeyenler. Birinci görüşü temsil edenlerin çizgisi ilerde Eş'arilik'te billurlaşacak, ikinci görüşü savunanlar ise en ateşli temsilcilerini Mu'tezile grubunda bulacaktır.

Bu sıfatların varlığı yanında diğer önemli bir mesele onların yaratılmış olup olmadıkları meselesi olacaktır. Tanrı'ya izafe edilen bu sıfatların birer sesten, addan ibaret olmadığı, bir gerçekliğe karşılık olduğunu kabul eden sıfat taraftarları (Sıfatiyye) ikiye ayrılacaktır. Bir kısmı yine yukarda kısaca işaret ettiğimiz nedenlerle ve Kur'an'ın lafzına ve genel ruhuna uygun olarak sıfatların Tanrı'da ve Tanrı'yla aynı ezeliliğe sahip olduğunu savunurken bir başka kısım, başka nedenlerle onların gerçek şeyler olmakla birlikte yaratılmış şeyler olduklarını kabul etmenin Tanrı kavramına daha uygun olduğunu ileri süreceklerdir. Kur'an'ın Tanrı'nın bir sıfatı, konuşma sıfatı (kelâm, kelime) olarak gerçek bir varlığa sahip olduğunu kabul etmekle birlikte ezeli olmadığı, yaratılmış olduğu görüşünü savunanlar bu ikinci grup içinde yer alacaklardır. Sonuç olarak burada yine karşımıza genel Eş'ari ve Mu'tezile zıtlığı çıkacaktır. Birinci grup tanrısal sıfatların hem var, hem de ezeli olduğunu savunurken, ikinci grup genel olarak tanrısal sıfatları reddedecek, Kur'an, yani Tanrı'nın konuşma sıfatının karşılığı olan şeyle ilgili olarak ise bu reddini devam ettiremeyeceği için onu yaratılmış bir şeye indirgemeyi kabul etmek zorunda kalacaktır.[18]

Burada felsefi veya dinsel düşüncenin mantığı bakımından bizim için önemli olan sıfatların Tanrı'daki varlığını reddedenlerin bunu hangi kaygılarla yaptıkları veya yapmak zorunda olduklarını düşünmeleridir. Bu öyle zorunlu veya öyle kendini zorla kabul ettiren bir kaygı veya akılsal bir ihtiyaç olmalıdır ki gerek Kur'an'ın bu yönde aksi hükümlerine, gerekse sokaktaki müminin Tanrı hakkındaki beklenti ve

---

18. Kur'an'ın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu ünlü probleminin ayrıntıları için yine Wolfson'un yukarda adı geçen eserinin 235-303. sayfaları arasına bakılabilir.

ihtiyaçlarına ters düşmesine rağmen bu yönde düşünenleri Tanrı'nın sıfatlarını reddetmeye götürmüş olsun. Bu yine öyle akılsal-felsefi bir ihtiyaç olmalıdır ki Tanrı üzerinde düşünen diğer dinlere mensup bazı insanları, örneğin daha önce benzeri sorunlarla karşılaşan bazı Hristiyanları ve hatta Yunanları da aynı sonuçlara götürmüş olsun.

Bu akılsal-felsefi ihtiyacı tek cümle ile ifade edecek olursak, onun Tanrı'nın birliği inancının yalnızca O'nun şahıs olarak birliği, yani tekliği, biricikliğini değil, aynı zamanda O'nun içsel, özsel bakımdan, doğa bakımından da birliğini, yani iç birliğini, mutlak birliğini içermesi gerektiği şeklinde bir ilkeye dayandığını söyleyebiliriz. Başka ve daha açık bir deyişle bu görüşte olanlara göre gerçek bir Tanrı anlayışı yalnızca şahıs olarak tek bir Tanrı kabul etmeyi gerektirmez; aynı zamanda bu Tanrı'nın özünde, doğasında herhangi bir bakımdan çokluğu içermeyen basit (Burada "basit" kelimesinden kastettiğimiz "mürekkep" kelimesinin zıddı olması bakımından "basit"tir) bir varlık olmasını gerektirir. Burada her hangi bir bakımdan çokluk derken kastedilen şeyi ilerde İslâm Kelamcıları ve filozofları şu şekilde açıklığa kavuşturacaklardır: Tanrı'da ne varlık ve öz bakımından, ne töz ve ilinekler bakımından, ne tanımın parçaları olan cins ve tür bakımından, ne öz ve sıfatlar bakımından, ne bilen ve bilinen olmak bakımından vb. herhangi bir çokluk mevcut olamaz.

Tanrı'nın birliği öğretisi veya inancının yalnızca O'nun şahıs olarak tek olması, biricik olması anlamına gelmediği, aynı zamanda O'nda herhangi bir iç çokluğun veya terkibin (composition) olmasının da imkansız olması gerektiği şeklindeki akılsal felsefi ilkeden hareket eder gibi görünen Kelamcıların-ve filozofların- bu ilkeye ek olarak diğer bir ilkeyi de kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ilkeyi de ezeli olan herhangi bir şeyin Tanrı olması gerektiği ilkesi olarak formüle etmemiz mümkündür.

Bu ikinci ilkeye dayanan ana argüman şudur: "Bir şey (öz) ve bir sıfatın ezeli olarak var olduğunu ileri süren, iki Tanrı'yı vaz etmiş olur". Bu argüman daha geniş olarak ise şu şekilde ortaya konabilir:

"Tanrı ezelidir (kadîm). Ezeli olma, Tanrı'nın doğasının en mümeyyiz özelliğidir. Eğer sıfatlar Tanrı ile aynı ezeli olma özelliğini paylaşırlarsa, onların da tanrısallıktan pay almaları, yani Tanrı olmaları gerekir". O halde yapılacak şey ya sıfatların gerçek varlıklara, ma'nalara işaret etmediklerini, sadece adlar veya kelimeler veya benzeri şeyler (örneğin Mu'tezile'den Ebu Hişam'a göre varlıkla yokluk arası şeyler olan "hâller") olduklarını söylemek veya Kur'an gibi açıkca Tanrı'nın bir sıfatı, konuşma sıfatı olarak gerçek bir şey olduğunun kabul edilmesi gereken bir varlıkla ilgili olarak onu yaratılmış bir sıfat olarak ele almaktır. (Yine Mu'tezile'nin temel görüşü).

Ezeli olanın neden ötürü Tanrı veya tanrısal bir şey olmasını gerektiğini anlamak için yine felsefi bir takım mülahazalara başvurmak gerekir. Basit olarak ifade edersek, Tanrı varlığı için bir nedene ihtiyaç göstermeyen şey, varlığı zorunlu olan şeydir (vâcib-ül vucûd). Şimdi bu tanımın ezeli olanın tanımı ile özdeş olduğu veya onunla karıştığı açıktır. Ezeli olan her zaman için var olan, varlığa gelmemiş olan, dolayısıyla varlığı için bir nedene ihtiyaç göstermeyen şeydir. O halde ezeli bir varlığı kabul edenin bir Tanrı'yı kabul etmiş olacağını söylemek makuldür. Nitekim bundan ötürü başta Gazâli olmak üzere İslâm Kelamcıları, Hristiyan meslektaşları ile birlikte Aristoteles'in ezeli madde anlayışını reddetmişlerdir. Fârâbî-İbni Sinâ gibi Aristoteles'in ezeli madde anlayışını Plotinos'un ezeli yaratım veya ezeli südur, taşma kavramıyla aşmaya, düzeltmeye ve böylece onu İslâm öğretisiyle daha uyumlu bir hale getirmeye çalışan filozofların görüşlerini Gazâli kesin bir ifadeyle "tekfir" etmekten çekinmemiştir.

Tekrar birinci noktaya, Tanrı'nın birliği üzerindeki ısrara, bu birliğin göreli bir birlik değil, mutlak bir birlik olarak ele alınması ve dolayısıyla Tanrı'da herhangi bir türden bir çokluğun (terkibin) olmasının imkansız olduğu görüşüne dönelim ve bunun tarihsel arka planını inceleyelim: Yunan'da Tanrı üzerine felsefi düşünmenin, yani teolojinin gelişimini takip edersek Tanrı'nın doğasının birliği üzerindeki bu ısrarın nasıl yavaş yavaş ortaya çıktığını ve teşekkül ettiğini görebiliriz.

Homeros'un çok tanrıcılığından Plotinos'un Bir Olan'ına giden bu gelişmeyi burada ayrıntılı olarak takip etmemiz şüphesiz mümkün değildir. Ancak bu gelişim süreci içinde bu çok tanrıcılığın Ksenophanes, Sokrates ve Platon'da nasıl tek bir Tanrı'yı kabul etmeye doğru dönüştüğünü, bir Aristoteles'te ise buna ek olarak bu Tanrı'nın nasıl diğer varlıklar için söz konusu olan çeşitli çokluk bakımlarından (madde-form, kuvve-fiil, bilen-bilinen) korunmuş olduğu üzerine ısrar edildiğini, Yunan teolojik düşüncesinin en son ve en mükemmel örneği olan Plotinos'ta ise bu Tanrı'da varlığı inkar edilen çokluk bakımlarına nasıl varlık ve öz, öz ve sıfatlar bakımından herhangi bir çokluk imkanının inkarının da eklendiğini izlemek ve anlamak gerekir. Teolojik-metafizik öğretisi bakımından İslâm filozofları üzerine en büyük etkide bulunduğunu bildiğimiz Plotinos'a göre Tanrı hakkında hiçbir olumlu belirlemede bulunamayız. O'nun hiçbir olumlu niteliğe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin Tanrı'nın var olduğunu, bir töz veya öz olduğunu bile söyleyemeyiz. O, mutlak birliktir ve onu hakkında söylenebilecek olan tek şey, O'nun *Bir* olan olduğudur. Plotinos'un bu Tanrı hakkında olumlu hiç bir sıfatın tasdik edilmeyeceği öğretisinin "negatif teoloji" olarak adlandırıldığını ve bu öğretinin İslâm kültüründe kürsüden cemaate Tanrı'dan söz ederken O'nun yemediği, içmediği, ne yerde, ne gökte olmadığı, zamandan, mekandan münezzeh olduğunu vs. sıralayan bunun üzerine cemaatin içinden birinden "Hoca, sen bu Tanrı'nın var olmadığını söylemek istiyorsun da bunu söylemeye dilin varmıyor" şeklinde tepki alan hoca anektodu ile yer almış olduğunu da burada geçerken kaydedelim.

Nasıl ki "sıfatların ezeli olduğunu iddia eden onların Tanrı olduğunu iddia eder" tezinin gerisinde ezeli olanın varlığı için bir nedene ihtiyaç göstermemesi bakımından tanrısal olması gerektiği ilkesi varsa, Tanrı'nın özünün veya doğasının mutlak birliğini savunmanın gerisinde de "herhangi bir şekilde parçalardan meydana gelen bir şeyin, bir çokluğun, bir terkibin, varlığı için bu parçalara olan ihtiyacından ötürü "zorunlu" veya "ilk" bir şey olamayacağı" görüşü vardır. Bunu da

herhangi bir standart Kelam kitabında veya İslâm filozoflarının eserlerinde Tanrı'ya ayırmış oldukları bölümlerde yaptıkları tartışmalarda kolayca görmek mümkündür.

Tanrı'nın birliğine ilişkin bu düşünceler ve Tanrı'nın birliğini herhangi bir şekilde tehlikeye düşürür gibi görünen her şeyden bu tür bir kaçış, İslâm'dan önce Teslis doğması üzerinde düşünen bazı Hristiyanları da benzeri arayışlara ve çözümlere götürmüş görünmektedir. Origenes'ten öğrendiğimize göre bu insanlar bu tür kaygılarla ya Teslis'in ikinci şahsı olan Oğul'un gerçekliğini reddetmişler, onu tamamen Tanrı-Baba'ya özdeş kılmışlar ve böylece Tanrı-Baba ile Oğul arasındaki farklılığı bir isim farklılığına indirgemişler veya Oğul'un Tanrı gibi ezeli olduğunu inkar etmişler, onu Tanrı'nın bir yaratığı haline dönüştürmüşlerdir. Birinci görüşü diğerleri arasında Sabelinus savunmuş, ikinci görüş ise Arianizmin benimsediği görüş olmuştur.[19]

İslâm Kelamcıları söz konusu olduğunda sıfatlarla ilgili olarak Mutezile'nin genel görüşünün Sabellinus'un görüşüne paralel olduğunu, Kur'an söz konusu olduğunda ise onların görüşünün bu sefer Arianizm'e benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Mu'tezile genel olarak sıfatlar konusunda onların Tanrı'da gerçek şeylere, manalara, bağımsız varlıklara işaret ettiği tezini reddetmiş, onları Tanrı'nın bir ve aynı olan özünün farklı, itibari adlandırmaları olarak yorumlamış, Kur'an konusunda ise onun yaratılmış olduğu görüşünü savunmuştur. Mu'tezile'ye karşı çıkan ve en ünlü temsilcisi Gazâli olan karşı görüşü temsil eden Kelamcılar ise gerek ezeliliğin tanrısallık anlamına geldiğini reddetmiş, gerekse tanrısal birliğin mutlak birlik anlamına gelmesi gerektiğini kabul etmeyerek Tanrı'da ezeli olan sıfatların varlığını savunmuştur.

Gazâli'de en mükemmel ifadesini bulan klasik veya Ehli Sünnet görüşü diye adlandırabileceğimiz ikinci görüşe göre Tanrı vardır, sıfatları vardır. Bu sıfatlar Tanrı'da gerçek şeylere, varlıklara, anlamlara işa-

---

19. Wolfson, *The Philosophy*, s. 135.

ret ederler. Tanrı gibi bu sıfatların işaret ettikleri gerçeklikler de ezelidir. Gerek bu sıfatların kendi aralarındaki birbirlerinden farklılıkları ve bundan doğan çokluk, gerekse Tanrı'nın özü itibariyle bilinemez olan doğası ile bu sıfatların o doğaya izafe edilmesinden meydana gelen çokluk, Tanrı'nın birliğine herhangi bir şekilde zarar vermez. Tanrı'nın birliğini bu şekilde mutlak bir birlik olarak değil de göreli bir birlik olarak düşünmekte ne akli bakımdan, ne dini bakımdan herhangi bir imkansızlık veya mahzur mevcuttur. Öte yandan Tanrı'nın önemli bir sıfatı, konuşma sıfatı olarak Kur'an da ezelidir. O halde sonuç olarak sıfatlar konusunda doğru görüş Tanrı'nın var olduğunu, bir takım mükemmellik sıfatlarına sahip olduğunu, bu mükemmellik sıfatlarının Tanrı'da gerçek şeylere, anlamlara işaret ettiklerini, gerek Tanrı'nın gerekse sıfatlarının ezeli olarak var olduklarını, nihayet bu sıfatlar arasında önemli bir sıfat, konuşma sıfatının ifadesi olan Kur'an'ın ezeli olduğunu kabul etmeye dayanan görüştür.

Bununla birlikte gerek Tanrı'nın sıfatlarını reddedenler, gerekse onları kabul edenler arasında bazı hafifçe farklı varyantların olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin bu sıfatları kabul edenler arasında bu sıfatların gerçekliğini kabul etmekle birlike onların ezeliliğini reddedenlerin olduğunu gördüğümüz gibi (Hişam bin el-Hakem, Zurare bin A'yan), onları reddedenler arasında da onların gerçek şeyler olduğunu kabul etmemekle birlikte salt adlardan ibaret olmadığını söyleyenler olmuştur. Bu ikinciler daha önce işaret edildiği gibi bunlarla ilgili olarak "hâller" teorisi denen bir teori geliştirmişlerdir. (Ünlü Mu'tezile düşünürü Cubbai'nin oğlu olan Ebu Haşim). Yine bu ikinci grup, yani sıfatların gerçekliğini reddedenler grubu içinde yer almakla birlikte hiç olmazsa bazı sıfatlarla ilgili olarak bir istisna kabul edenler ve onların gerçek, ancak yaratılmış olduğunu söyleyenlerin olduğu da görülmüştür (örneğin Cahm bin Safvan).

Sıfatların ontolojik boyutu ile ilgili olarak bu kadar söz yeter. Şimdi onların semantik boyutuna geçelim. Bir bakıma bu iki boyutun birbirlerine bağlı olduğu şüphe götürmez. Çünkü sıflatların ontolojik

boyutunu reddeden, yani onların herhangi bir şekilde Tanrı'da gerçek varlıklara, manalara karşılık olduğunu kabul etmeyen birinin onların semantik anlamlarının ne olduğu veya ne tür bir varlığa sahip oldukları sorusunu gereksiz bulacağı aşikardır: Var olmayan bir şeyin bir anlamı olamaz. Öte yandan sıfatların varlığını reddeden birinin semantik mülahazalarla bunu yapması da mümkündür. Yani böyle biri bu sıfatların insanlar için kullanıldıkları anlamda Tanrı için söz konusu olamayacaklarını, böyle bir anlamın veya kullanımın Tanrı'yı insanlara benzetmek tehlikesini içerdiğini düşündüğü için onların varlığını reddedebilir. Nitekim Mu'tezile'nin kurucusu olduğu iddia edilen Vasıl ibni 'Ata'nın sıfatların varlığını kabul etmenin Tanrı'yı çoklaştırmak ve böylece O'na şirk koşmak, çok tanrıcılık anlamına geldiğini düşündüğü için onları reddetmesine karşılık bir başka Kelamcının, Cahm bin Safvan'ın sıfatların varlığını kabul etmenin Tanrı'yı insana benzetmek, yani teşbih tehlikesini içerdiğini düşündüğü için onları reddettiğini görmekteyiz. Her halükarda bu ve benzeri nedenlerden dolayı sıfatların ontolojik boyutu ile ilgili meseleyi onların semantik boyutu ile ilgili meseleden ayırmak gereksiz bir şey olmayacaktır.

Yunan felsefesinde, daha doğrusu felsefi-teolojik düşüncesinde ne Tanrı'nın özü, bu özün bilinip bilinemeyeceği, ne de Tanrı'nın veya tanrıların bir takım özelliklere sahip olup olmadıkları veya bu özelliklerin insanlar için kullanıldıkları anlamlardan başka anlamlara gelip gelmeyeceği konuları ciddi birer problem olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Bunun hiç şüphesiz en önemli nedeni Yunan çok tanrıcılığının zaten insan biçimci olması yanında Yunan filozoflarının oluşturdukları Tanrı anlayışlarında bu Tanrı'nın özü, doğası olarak daima insani bir özelliği zikretmelerinde herhangi bir mahzur görmemeleri olmuştur.

Bilindiği gibi Yunan çoktanrıcılığında insanbiçimcilikten daha sıradan bir şey yoktur. Yunan tanrıları insanlara benzerler. İnsanlar arasında görülen çeşitli iyi-hatta başlangıçlarda kötü- özellikleri taşırlar. İnsanlar gibi kızarlar, sevinirler, ağlarlar, gülerler, yalan söylerler, birbir-

lerini aldatırlar. Daha özel olarak ise onlar, insanlar arasında iyi veya güzel, olumlu diye kabul edilen bir takım özellikleri temsil ederler. Örneğin Zeus, adalet tanrısıdır, Afrodite ise güzellik. Mars'ın savaşçı eğilimleri temsil etmesine karşılık Athena bilgelik vasfını veya sıfatını taşır. O halde Zeus'un bütün diğer sıfatları yanında özel olarak "adil" olduğunu söylemek doğru olduğu gibi Afrodite'nin de bütün diğer özellikleri yanında bilhassa "güzel" olduğunu söylemekte hiç bir mahzur yoktur. Yunan tanrı ve tanrıçalarının olsa olsa insanlar arasında olumlu veya mükemmellik sıfatları diye kabul edilen sıfatları, yani adalet güzellik, bilgelik vb.ni insanlara nazaran daha mükemmel, daha tam veya en tam bir biçimde temsil ettikleri söylenebilir.

Öte yandan sıfatlar için söz konusu olan bu durumun daha ileri bir felsefi düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkan tanrısal öz, tanrısal doğa için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Antik Yunan teolojik düşüncesinde ister geleneksel Homerosçu-Hesiodosçu çoktanrıcılığın tanrıları olsun, ister Ksenophanes, Anaksagoras, Platon veya Aristoteles gibi filozofların tek tanrıları olsun, tanrıların daima bir özleri, insanlar tarafından bilinen bir doğaları vardır. Ksenophanes'in geleneksel çoktanrıcılığa ve bu çoktanrıcılığın tanrılara ilişkin insanbiçimci anlayışına karşı çıktığı doğrudur. Ancak bu karşı çıkış geleneksel popüler Tanrı veya tanrılar kavramının "yanlış" olduğu düşünülen anlayışına karşı çıkıştır, yoksa onun, yani tanrısal doğanın ne olduğunun bilinebileceğine bir karşı çıkış değildir. Tersine Ksenophanes halkın Tanrı'nın doğası veya özüne ilişkin "eksik" ve "yanlış" anlayışını, onun hakkındaki "doğru" anlayışı ile değiştirmek, düzeltmek ister. Bu doğru anlayışa göre ise Tanrı kendisi hiç hareket etmeksizin herşeyi zihni ile hareket ettiren ve yöneten bir akıldır.[20]

Daha sonraki Yunan filozofları da esasta Tanrı'ya ilişkin bu anlayışı devam ettirirler. Anaksagoras'un Tanrı'sı diğer maddelerle karış-

---

20. A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I, Başlangıçlarından Atomculara Kadar*, İzmir, 1995, s. 88 vd.

mamış, saf halde bulunan bir zihin, Nous'tur. Aristoteles'in bütün Orta Çağ Müslüman ve Hristiyan dünyası filozoflarını etkilemiş olan Tanrı anlayışında yine Tanrı'nın "kendi kendini düşünen bir düşünce", "kendi kendisini taakkul eden bir akıl" olarak tanımladığını biliyoruz.[21] O halde Yunan filozofları Tanrı'nın özünü, doğasını tanımlamak konusunda hiç bir tereddüt göstermemişler, bu tanımlamalarında veya belirlemelerinde de genellikle insanda buldukları en özel ve en mükemmel vasıf olarak gördükleri yetiye, özelliğe başvurmuşlardır: Tanrı akıldır, zihindir, düşüncedir.

Özetle, o halde Yunan teolojik düşüncesinde gerek Tanrı'nın bir özü ve doğası olduğu ve bu doğanın insan tarafından bilinebileceği ana bir iddia olmuştur; gerekse bu Tanrı'nın veya tanrıların bu ana özü veya özelliği yanında birtakım başka özelliklere sahip olduğunu kabul etmekte de bir problem görülmemiştir. Bu özelliklerin veya sıfatların varlığını kabul etmenin Tanrı'da kabul edilemez bir çokluğa, çoktanrıcılığa yol açacağı düşünülmediği gibi (çünkü zaten Yunan dini çoktanrıcıdır), tektanrıcılığa en çok yaklaşır gibi görünen Tanrı anlayışına sahip olan filozoflar, örneğin özel olarak Aristoteles de, tanrısal özün veya tözün basitliği üzerinde belli bir önemle durmakla birlikte tanrısal öz veya tözle sıfatlar arasındaki ilişkiler meselesini ciddi bir felsefi problem olarak ele almamıştır.

Buna karşılık Hristiyanlıkla birlikte durumun tamamiyle değiştiğini görmekteyiz. Daha açık bir ifadeyle tektanrıcılığın Hristiyan biçimiyle birlikte Tanrı'nın özü, doğası, bu doğanın bilinip bilinemeyeceği, Tanrı'nın özü ile nitelikleri arasındaki ilişkiler konuları ciddi meseleler haline gelmiştir. Tanrı'yı var olan şekilsiz maddeye, kaos halindeki evrene şekil veren, onu düzene sokan akıllı bir varlık olmaktan çok daha fazla bir şey, evreni soruşturulamaz iradesiyle yokluktan varlığa getiren yaratıcı bir bir güç olarak alan Hristiyanlık bu anlayışı ile yaratan ile yaratılanlar arasına yapısal bir ayrılık, farklılık sokmuştur.

---

21. Aristoteles, *Metafizik*, 1072 b 20-25

Bunun sonucu olarak Tanrı, doğası, özü itibariyle insani doğanın, yapının, kavrayışın üzerine yükseltilmiş ve bu yapısal farklılık görüşünden dolayı da bilinemezlik perdesine büründürülmüştür. Kısaca Tanrı ile evren arasındaki doğa birliğinin kırılması, Tanrı'nın doğasının insani terimlerin, insani kavrayışın ulaşamayacağı bir uzaklığa itilmesi, yüksekliğe çıkarılması sonucunu yaratmıştır.

Tektanrıcı dinlerin sonuncusu olan Müslümanlık Tanrı ile yaratıklar arasında her türlü benzerliği reddetme, Tanrı'yı özü, doğası bakımından her türlü insani kavrayışın üzerine çıkarma konusunda diğer tektanrıcı dinlerden daha da ileri bir noktaya varmıştır. Hristiyanlığın Tanrı ile insan arasında aracı bir rol oynayan ikili bir yapıya sahip İsa anlayışını (İsa, Hristiyanlığın resmi görüşüne göre hem Tanrı, hem insan doğasına sahiptir. O bazen yanlış olarak ifade edildiği gibi yarı-insan, yarı-tanrı değildir; aynı zamanda hem tam Tanrı, hem tam insandır. O insan olarak insani varlığın bütün özelliklerine sahip olmuş, bu arada acı çekmiş, çarmıha gerilmiş ve öldürülmüştür) kategorik olarak reddeden İslâm, öte yandan Tanrı'nın özünün, doğasının herhangi bir şekilde insani idrakin konusu olabileceğini de kabul edilemez bir görüş olarak nitelendirmiştir. Kur'an'da, hadislerde ve gelenekte Tanrı'ya izafe edilen sıfatların O'nun özünde "Tevhid" öğretisini tehdit edebilecek unsurlara yol açabileceği yönündeki endişeleri, daha önce işaret edildiği gibi bu her ne pahasına olursa olsun mutlak bir şekilde korunmaya çalışılan tektanrıcılık inancının hassas bir yorumunun sonuçları olarak ele almak gerekir.

Bu bilgilerden sonra sıfatlar meselesinin semantik boyutunun Hristiyan teolojisinin başlangıçlarında ve İslâm Kelâm'ında nasıl ele alındığı konusundaki açıklamalarımıza geçebiliriz: Hristiyan doğmatiğinin Konsillerde kabul edilmiş ve resmi Hristiyanlık görüşü olarak tesis edilmiş Teslis inancına göre tanrısal özün veya tözün (ousia) üç ayrı hipostazda, şahısta kendisini gösterdiğini ve bu üç tanrısal şahsın kendilerine has olan bir özellikle birbirlerinden ayrılmış olduğunu biliyoruz. Ancak Hristiyanlık bu üç şahıs ve bu üç şahsı karakterize eden

özellikler yanında Tanrı'ya bir başka türden sıfatlar da izafe etmekte ve O'nu bu ikinci özellik veya sfıfatlarla da tavsif etmektedir. Örneğin O'nun büyük, merhametli, sevgi dolu olduğunu söylemektedir. Başka deyişle Hristiyanlık Teslis'in üç şahsını karakterize eden özellikler ile Tanrı'nın diğer bazı olumlu özellikleri veya mükemmellik özellikleri (büyüklük, merhamet, sevgi) arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu durumda sıfatların semantik boyutu dediğimiz problemin Hristiyanlıkta da ve özellikle bu ikinci tür sıfatlarla ilgili olarak ortaya çıkmasının beklenebileceğini söyleyebiliriz.

Gerçekten bu problemin İslâm'dan önce Hristiyanlıkta da ortaya çıktığını görmekteyiz. Hristiyanlığın içinde sapkın görüş diye adlandırılan ve Konsillerde mahkum edilen bazı görüşlerin Teslis'in üç şahsını reddettiği ve onları veya onların ayırdedici özelliklerini salt adlara, kelimelere işaret eden şeyler olarak yorumladığını biliyoruz. Örneğin daha önce adı geçen Sabellinus ve onun takipçileri Baba, Oğul ve Kutsal Ruh kavramlarının yalnızca adlar olduklarını, hiç bir gerçekliğe karşılık olmadıkların savunmuştur. Bunlara göre bu kavramlar olsa olsa Tanrı'nın fiilinin bu dünyada kendisini gösterdiği farklı fiillere veya sonuçlara işaret etmektedirler.

Hristiyanlığın Konsiller sonucu tesbit edilen resmi görüşüne gelince, buna göre Teslis'in üç şahsını karakterize eden özellikler, gerçek şeylere işaret ederler. Bunların dışında kalan ve O'nun büyük, merhametli vb. olduğunu söyleyen ifadelerin işaret ettikleri özellikler veya sıfatlara gelince, onlara salt adlar veya kelimelerden başka şeyler değildirler. Kısaca Ortodoks Hristiyanlığın bu ikinci tür sıfatlarla ilgili öğretisi daha önce sözü edilen İslâm Kelâm'ında sıfatların gerçekliğini reddeden Mu'tezile grubunun görüşlerine paraleldir.

Ontolojik bakımdan sıfatların gerçekliğini reddeden Ortodoks Hristiyanlık semantik bakımından onların anlamını açıklama ve yorumlama konusunda ise şu tür bir çözüm ileri sürmüştür: Tanrı'ya izafe edilen bu tür sıfatlar ya 1) fiiller veya 2) olumsuzlamalar (selbler) olarak yorumlanmalıdır. Böylece İslâm'ın ilk dönemiyle çağdaş olan ünlü

Hristiyan teologu Şam'lı Yuhanna Tanrı'ya izafe edilmesi mümkün olan sıfatları tasnifinde 1) "fiil (energeia) ifade eden sıfatlar"la 2) "Tanrı'nın ne olmadığını ifade eden sıfatlar" arasında bir ayrım yapmaktadır. Birinciler, Şam'lı Yuhanna'ya göre Tanrı'yı herhangi bir şekilde yaratıklarına benzetme (teşbih) tehlikesi içermeyen fiil sıfatlarıdır. Çünkü yine ona ve onun bu görüşünü paylaşanlara göre "fiil" sadece Tanrı'ya has olan ve yalnızca O'nun için kullanılabilecek olan bir özelliktir. İnsanın fiil kudreti ise ona Tanrı tarafından bahşedilen bir lutûftur. Başka deyişle fiil kudreti doğru bir anlamda olmak üzere Tanrı'dan başkası için kullanılamaz. Bundan ötürü Tanrı'yı "fail" olarak nitelendirmek herhangi bir şekilde O'nu yaratıklarına benzetmek tehlikesi içermez. Öte yandan Şam'lı Yuhanna'nın bu önemli öğretisinin kaynağının Hristiyanlıkla Yunan felsefesini birleştirmeye teşebbüs eden ilk önemli kişi olduğunu bildiğimiz ünlü Yahudi filozofu Philon olduğu anlaşılmaktadır.[22]

"Tanrı"nın ne olmadığı'nı ifade eden sıfatlara gelince, bu görüşe göre Tanrı hakkında kullanılan bazı sıfatlar O'nun ne olduğunu değil, ne olmadığını belirten şeylerdir. Örneğin onun âlim olduğunu söylemek, cahil olmadığını, O'nun kâdir olduğunu söylemek kudretsiz olmadığını söylemek demektir. Tanrı'nın ilk olduğunu veya ilke olduğunu söylemek ise O'ndan önce gelen bir varlığın olmadığını belirtmektir. O halde bu sıfatlar O'nda gerçek bir şeye, bir manaya işaret etmezler. Bu görüşün teoloji tarihinde "negatif teoloji" olarak adlandırılacağını biliyoruz. Bu görüşün de Şam'lı Yuhanna'dan önce Sahte-Diyonizos, ondan da önce Plotinos tarafından ortaya atıldığı, hatta bu ikisinden de önce onun gerçek yaratıcısının Albinus olduğu anlaşılmaktadır.[23]

İslâm teolojisine veya Kelam'a gelince, sıfatlara ilişkin semantik problemin ilk defa Cahm bin Safvan'da (öl. 746) ortaya çıktığını söy-

---

22. Wolfson, *The Philosophy*, s. 219.
23. a.g.e. s., 219

leyebiliriz. Ondan iki sene sonra ölmüş olan Vâsıl İbni 'Ata'nın sıfatlar problemini ontolojik boyutu ile tartışan ilk insan olmakla birlikte problemin semanik boyutuna temas etmediğini görmekteyiz. O, Tanrı'da gerçek sıfatların varlığını kabul etmenin çoktanrıcılığa götürme tehlikesini içerdiğini düşünmüş ve bundan dolayı sıfatların gerçekliğini reddetme öğretisini sarih bir biçimde ortaya atmış görünmektedir.

Buna karşılık Cahm bin Safvan'ın sıfatların Tanrı'da gerçek varlığı kabul etmenin Kur'an'ın Tanrı'nın hiç bir şeye benzer olmadığını öğretisine aykırı olduğundan dolayı tehlikeli olduğu ve dolayısıyla reddedilmesi gerektiği görüşünü ortaya atmaktadır. Cahm'a atfen verilen haberlerde onun Tanrı'nın bir şey olduğunun söylenemeyeceği, çünkü bunun O'nu şeylere benzetmek anlamına geleceğini, Tanrı'yı diğer varlıklara uygulanabilecek bir sıfatla, örneğin "var", "canlı", "âlim", mûrid" ve benzeri diğer sıfatlarla tavsif etmenin yanlış olacağını belirten ifadelere rastlanmaktadır. Buna karşılık onun Tanrı'yı kâdir, fail, yaratan sıfatlarıyla tavsif etmekte herhangi bir problem görmediği söylenmektedir. Bunun nedeni olarak ise onun yaratıkların hiçbirinin bu sıfatlarla adlandırılmasını mümkün görmemesi görüşünde olduğu zikredilmektedir.[24]

O halde Cahm gerçek sıfatların varlığını inkarda Mu'tezile ile uyuşmaktadır. Ancak bazı konularda onlardan ileri gitmektedir. Bunlardan biri onun Yaratan'ın yaratıklarının kendileriyle tavsif edildikleri kavramlarla tavsif edilmesinin caiz olmadığı, çünkü bunun bizi O'nu yaratıklarına benzetmeye (teşbih) götüreceği fikridir. Bundan dolayı o, Tanrı'nın kâdir, fail ve yaratan olduğunu kabul etmektedir. Çünkü (ona göre) yaratıklardan hiçbiri "kudret", "fiil" ve "yaratıcılık" kavramlarıyla tasvir edilemez".

O halde Cahm "fail", "yaratan" veya "yaratıcı", "kâdir olmak" gibi sıfatların ancak Tanrı hakkında kullanılabileceği, geri kalan varlıkla-

---

24. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.180; Wolfson, *The Philosophy*, s. 220-223.

rın gerçek anlamda ne fail, ne yaratıcı, ne kâdir olduklarının söylenemeyeceğini düşünerek bu sıfatların Tanrı hakkında kullanılmasını doğru veya caiz görmekte, geri kalan sıfatların Tanrı'ya izafe edilmesini ise O'nu insana benzetmek tehlikesini içereceğini düşündüğü için reddetmektedir.

Tanrısal sıfatları olumsuzlamalar veya Kelâm'da kullanıldığı teknik deyimle selbler, selbi sıfatlar olarak yorumlayan ilk Kelâmcılar olarak da karşımıza Vâsıl ve Cahm'dan daha sonra yaşadıkları bilinen Naccâr ve Dırar çıkmaktadır.

Naccar ve takipçileri ile ilgili olarak onların "Tanrı'nın cimriliğin kendisinden uzak olması anlamında her zaman "cömert", konuşmaktan hiçbir zaman aciz olmaması anlamında her zaman" konuşan" (mütekellim) olduğunu savundukları"nı söylemektedir.Yine bunlarla ilgili olarak "Tanrı"nın özü gereği (li nefsihi) "âlim" olduğu gibi özü gereği "isteyen" (mûrid) olduğu ve O'nun "irâde sahibi" olmasının anlamının bir şeyi kerhen kabul etmek veya bir şeye mecbur olmaktan uzak olması olduğu"nu söyledikleri haber verilmektedir.[25]

Aynı şekilde Dirar'ın da Tanrı'nın "âlim" veya "kâdir" olduğu cümlesinin anlamının O'nun cahil veya kudretsiz olmadığı demek olduğunu ileri sürdüğü ve Tanrı'ya özü gereği ait olan bütün sıfatlarla ilgili olarak da durumun bu olduğunu söylediği haber verilmektedir.[26]

Tanrısal sıfatları bu şekilde olumsuz olarak alma geleneğinin ilerde gerek felâsife, gerekse bazı Kelâmcılar tarafından takip edileceği bilinmektedir. Daha önce işaret edildiği gibi Yunan ve Hristiyan dünyasında da öncüleri bulunan bu negatif teoloji geleneği, esas itibariyle tanrısal sıfatların varlığını ve gerçekliğini reddetmenin bir başka türü olarak el alınabilir. Çünkü Tanrı'ya izafe edilen herhangi bir sıfatın selbî olarak tanımlanması gerektiğini söylemek, bu sıfatın O'na herhangi bir somut içeriğe, gerçekliğe tekabül etmediğini söylemekle aynı şeydir.

---

25. Watt, a.g.e. s. 252; Wolfson, a.g.e., s. 223.
26. Watt, a.g.e., s. 245, 309; Wolfson, a.g.e.s., 223.

Tanrısal sıfatların varlığını ve gerçekliğini bu şekilde reddetmenin bir başka türü onları izafi sıfatlara indirgemektir. Bununla kastetiğimiz şudur: Tanrı'nın "âlim" olduğunu söylemenin Tanrı'da herhangi bir gerçek muhtevaya işaret etmeksizin O'nun cahil olmadığını söylemek anlamına geldiğini ileri sürmek mümkün olduğu gibi Tanrı'nın "ilk" (evvel) olduğunu söylemenin yaratıklarına izafeten ve onlara kıyasla "ilk" olduğunu söylemek anlamına geldiğini, yaratıklarını nazar-ı itibare almaksızın O'nun "ilk" olduğunu söylemenin herhangi bir anlam ifade etmediğini ileri sürmek de mümkündür. Bu görüşe göre "ilk" olan, bir başka şeyle karşılaştırılmasına göre ondan önce gelendir, ona izafeten, yani ona göreli olarak ilk olandır. Tanrı da işte bu anlamda, yani yaratıkları ile karşılaştırılmasına göreli olarak onlardan önce gelmesi bakımından "ilk"tir. O halde "ilk" olmaklık "kaynak" (mabda) olmaklık, sonradan gelenlere veya bu kaynaktan çıkanlara göre, onlara izafeten önce gelene, kaynak olana yüklediğimiz izafi, itibari bir sıfattır.[27]

Tanrısal sıfatları, selblere veya izafetlere indirgemek suretiyle ortadan kaldırmanın veya gerçekliklerini reddetmenin bu yolları yanında bir başka ve daha düz, daha doğrudan bir yol, onların Tanrı'nın özüne ilişkin adlar, kelimeler ve hükümlerden başka bir şeyler olmadığını ileri süren yoldur. Buna göre Tanrı'da herhangi bir çokluğu kabul etmek mümkün ve doğru olmadığı için bütün sıfatları bir aynı özün, tanrısal özün farklı adlar altında ifade edilmesi olarak almak en doğru olacaktır. O halde bütün sıfatlar Tanrı'nın özüne indirgenirler ve ondan başkası değildirler. Örneğin Tanrı'nın ilmi, Tanrı'dır. Tanrı'nın iradesi, kudreti yine Tanrı'dır. Bunların Tanrı'dan veya tanrısal özden başkası veya ondan farklı bir şey olduğunu ileri sürmek çoktanrıcılık, teşbihtir. O halde önümüzde mümkün ancak iki seçenek vardır: Ya

---

27. Tanrısal sıfatların felasife tarafından izafi olarak yorumlanması hakkında bir örnek olmak üzere bkz. Kemal Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi (Hâşiya 'ala Tahâfut al-Falâsifa)*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1987, s. 440 vd.

düpedüz bu sıfatların varlığını inkar etmek veya onları tanrısal öze indirgemek. Bu görüş de genel olarak Mu'tezile'nin görüşüdür.[28]

Buraya kadar tanrısal sıfatların varlığını ve gerçekliğini reddedenlerin onların semantik anlamları ile ilgili olarak geliştirmiş oldukları çeşitli görüşleri veya çözümleri inceledik. Ancak bu görüşlere ve çözümlere karşı çıkan ve onların bu görüş ve çözümlerini Kur'an'da açıkca Tanrı'ya izafe edildiklerini düşündükleri sıfatlar öğretisine aykırı bulanların görüşleri nedir? Şimdi de bunlara temas edelim.

Bu görüşlerden en ünlülerinden bir Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi gibi sıfatların veya bunların O'nda tekabül ettikleri şeylerin ne Tan'rı'nın kendisi, ne de O'ndan başkası olduğunu ileri süren görüştür. Bu görüşü ilk ortaya atanlardan biri olduğu anlaşılan Süleyman bin Cerır el-Zeydi'nin (öl.785) "Tanrı, ne Tanrı olduğu, ne de Tanrı'dan başkası (gayrıhi) olduğu söylenemeyecek bir irade ile ezeli olarak mûriddir" (isteyendir); "Tanrı, ne Kendisi olduğu, ne de Kendisinden başkası olduğu söylenemeyecek bir ilimle (bilgiyle) âlimdir (bilir)" dediği haber verilmektedir. Başka deyişle Zeydi'ye göre "Tanrı'nın bilgisi, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Tanrı'nın Kendisi değildir"; "O, ne Tanrı'dır, ne de Tanrı'dan başkasıdır".[29]

854 yılında öldüğü bilinen İbni Küllab'ın da benzeri bir görüşü savunduğunu görmekteyiz. Küllab da Tanrı'nın "ne Kendisi olduğu ne de kendisinden başkası olduğu söylenemeyecek bir irade ile ezeli olarak mürid olduğu"nu tekrar ettiği gibi Tanrı'nın isimleri veya sıfatlarının O'nda özü gereği (lizâtihi) var olduğunu, dolayısıyla onların ne Tanrı oldukları, ne de O'ndan başkası olduklarını söylemektedir.[30]

814 yılında öldüğü bilinen Hişam bin el-Hakem ise sıfatlar, özellikle ilim sıfatı ile ilgili olarak biraz farklı bir görüşü savunmaktadır. O Tanrı'nın ilim sıfatının ezeli olmadığını, yaratılmış olduğunu,

---

28. Mu'tezile'nin tanrısal sıfatları O'nun özüne indirgemeleri için bkz. Watt, *İslam Duşuncesinin Teşekkül* Devri s. 309-311
29. Wolfson, *The Philosophy*, s. 207.
30. Wolfson, a.g.e., s. 208-9; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 358.

Tanrı'nın ezeli özünün bir parçası olmamakla birlikte, O'nun dışında var olmadığını veya varlığa getirilmediğini söylemektedir. Hişam'a göre Tanrı şeyleri daha önce bilmedikten sonra bilir ve onları bu yaratılmış olan bilgi sıfatı sayesinde bilir. Ancak bu bilgi ne Tanrı'nın kendisidir (çünkü o yaratılmıştır), ne de kendisinden başkasıdır (çünkü o Kendisi dışında yaratılmamıştır). O Tanrı tarafından kendi özünde yaratılmış olan bir sıfattır.[31]

Eş'ari'nin kendisine gelince, o, sıfatlarla ilgili olarak "ne Tanrı, ne Tanrı'dan başkası" formülünden hoşlanmamaktadır. Bunun yerine onlar için "Tanrı'dan başkası (gayrihi) ve O'ndan farklı olan (hilâfihi) "deyimini tercih etmektedir. Ona göre "Tanrı'nın bilgisi Tanrı'dır ve Tanrı'dan başkasıdır" denemez. Tanrı'nın bilgisi Tanrı'dan başkadır ve O'ndan farklıdır. Ancak o, yani bu bilgi de Tanrı veya tanrısal öz kadar ezelidir ve yaratılmamıştır. O halde Tanrı ile birlikte O'dan başkası olan ve O'nun kadar ezeli olan şeyler vardır. Örneğin bilgi veya ilim böyle bir şeydir. Tanrı, Kendisi olması mümkün olmayan bir bilgi ile veya bu bilgi sayesinde bilir.

Eş'ari'nin sıfatlar konusundaki bu özel görüşüne ek olarak bu konuya diğer bir katkısı bu sıfatları Tanrı'nın özüne "zaid" şeyler olarak nitelendirmesidir.[32]

Eş'ari Kelâm'ı çizgisinde yer alan ve Eş'ariciliğin doğa felsefesine yaratma şerefi kendisine ait olan Bâkıllani'nin de hepsi Tanrı ile aynı ölçüde ezeli olan ve yine hepsi Tanrı'dan başkası ve O'ndan farklı olan, ayrıca herbiri geri kalan sıfatlardan başka ve farklı olan on beş sıfatın olduğunu ileri sürmektedir.[33]

Sıfatlar konusunda Gazâli de esas itibariyle Eş'ari'yi takip etmektedir. Gazâli kudret, irade, dirilik vb. gibi sıfatların tanrısal özün kendisi olmayıp onun dşında olan şeyler olduğunu, onların Tanrı'nın özü

---

31. Watt, a.g.e. s. 307-8; Wolfson, a.g.e., s. 207-208.
32. Wolfson, a.g.e., s. 213
33. Wolfson, a.g.e., s. 214

veya zatıyla kaim ve ona zait olduklarını, onlarla tanrısal zatın birbirinden ayrı oldukları gibi her bir sıfatın da diğerinden ayrı olduğunu kabul etmektedir.[34]

Nihayet sıfatların ahlaksal boyutu diye adlandırdığımız konuya gelelim.Bu boyut, daha evvel söylediğimiz gibi sıfatların inananlar tarafından ahlaksal bir hayatın yaşanması bakımından içerdikleri imkanlar ile ilgili boyuttur.

Goldziher'in haklı olarak işaret ettiği gibi dindar müslümanın en ateşli amacı en ufak ayrıntıda bile Muhammed'i taklid etmek olmuştur. Çünkü Muhammed, Müslümana göre mümkün olan en büyük mükemmelliğe sahiptir. Başlangıçta bu daha ziyade ritüelin biçimleriyle, gündelik hayatın dış görüntüleriyle ilgili olmuştur. Ancak zamanla Peygamber, ahlakın asıl alanını teşkil eden konularda, yani ritüelden çok bireysel ahlaki davranışlar alanında bir model olarak alınmıştır.

Daha sonraki bir safhada bundan da ileri gidilmiştir. İslâm ahlakının gelişiminin daha ileri bir safhasında Tasavvufun etkisi altında insanın davranışında Tanrı'nın sıfatlarını benimsemesi projesi ahlaki bir ideal olarak tesbit edilmiştir (al-tahalluk bi ahlâk Allah). Erken sufi döneminin temsilcilerinden biri olan Ebu'l Hüseyn el-Nuri'nin ahlaki ideal olarak bunu tesis ettiğini gördüğümüz gibi İbni Arabi'nin insanın düşmanına dahi iyilik yapması yönündeki talebini bu Tanrı'yı taklite dayandırdığı anlaşılmaktadır *"Fatiha el-'Ulûm"*unun girişinde Gazâli "Allah'ın ahlaki ile ahlaklanın" vecizesini bir hadis olarak zikretmekte ve şöyle demektedir: İnsanın mükemmelliği ve mutluluğu Tanrı'nın sıfatlarını kazanma çabasından ve kendisini Tanrı'nın sıfatlarının gerçek anlamıyla süslemesinden ibarettir.[35]

Tanrı'ın en güzel isimlerinin açıklamasına ve yorumlamasına ayırdığı ünlü eseri *"al Maksad el-Asnâ fi Şârh Asmai Allah-i Husna"*nın bi-

---

34. Gazâli, *el-İktisad*, s. 81,129,139.
35. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, NewJersey 1981, s. 21'den naklen.

rinci bölümünün dürdüncü faslının başlığında Gazâli yine aynı görüşü tekrarlamaktadır: "Kulun mükemmellik ve mutluluğü Allah-ü Teala'nın ahlakı ile ahlaklanma ve O'nun sıfatları ve isimlerinin manalarıyla bezenmeden ibarettir".[36]

Şimdi Gazâli'nin işaret ettiği gibi ahlaki ideal olarak insanın kendisini Tanrı'nın sıfatlarının gerçek anlamıyla süsleme projesi, bu sıfatların gerçek anlamını şu veya bu şekilde bilmeyi gerektirir. Başka deyişle eğer Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Tanrı'yı yaratıkların yaratılmışlıkları ile ilgili hiç bir sıfatla vasıflandırmak mümkün olmazsa, O'nunla insani olan arasında bir yapı ve doğa farklılığı olduğu kabul edilirse, insan nasıl Tanrı'ya benzemeye, O'nu taklit etmeye çalışabilir? O halde insanın Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanması ve O'nu taklit edebilmesi, O'na benzemeye çalışmasının bir anlamı olması için Tanrı ile insan arasında **belli bir benzerlik** olduğunu kabul etmek zorunludur. Bu benzerlik özü itibariyle bilinemez olan tanrısal doğa ile insan doğası arasında aranmaktan çok, hiç olmazsa fiilleri bakımından bize belli bir ölçüde görünür olan tanrısal sıfatlarla insani sıfatlar arasında aranabilir veya tesis edilebilir.

Başka şekilde söyleyelim: İslâm'da-ve diğer tek tanrıcı dinlerde-Tanrı'yı insana benzetme (teşbih) ve böylece insanileştirme yönündeki tehlikeye karşı yapılan uyarıları anlamak zor değildir. Bu yönde bizzat Kur'an'ın kendisinde iki yerde açıkça O'nun yaratıklarına benzer olmadığı hatırlatılmaktadır: "O'nun benzeri (misl) olan hiç bir şey yoktur" "Hiç bir şey onun dengi, küfvü değildir".[37] Kelâm'ın ta başlagıçlarından itibaren Ehl-i Sünnet diye adlandırılan görüşün Tanrı'yı bir cisim yapmaya, ona bir el, bir yüz, bir beden, uzayda bir yer veya hareket izafe etmeye çalışan cisimcilere, "ehl-i tecsim"e, "mücessime"ye karşı çıktığı bilinmektedir.

Öte yandan yine Kur'an'da Tanrı'nın açıkca bir takım mükemmellik sıfatlarına sahip olduğu söylenmektedir. Peygamber'in bu mükem-

---

36. Gazâli *al-Maksad*, s. 6, 26.
37. *Kur'an*, XLUII, 11; CXII, 4.

mellik sıfatlarının sayısını 99 olarak tesis eden bir hadisi olduğunu söyledik.[38] Öte yandan yine Peygamber'in Tanrı'ya Kur'an'da açıkca izafe edilmemiş olmakla birlikte olumlu bir anlam ifade eden diğer isim veya sıfatların da O'nun hakkında tasdik edilmesine izin verdiğini belirten bir hadis mevcuttur. Şimdi asıl önemli olan Tanrı'nın sahip olduğu bu mükemmellik isim veya sıfatlarının, bu mükemmellik özelliklerinin hangi anlamda alınması gerektiğini bilmek veya açıklamaktır. Yukarda işaret ettiğimiz ayetler, yaratıkların hiçbirinin O'nun benzeri olmadığı ifadeleri ışığında bu sıfatların veya onların gerçek anlamlarının bizim sahip olduğumuz özelliklerden veya onların anlamlarından yapısal bakımdan farklı olduklarını düşünmek mümkün ve makûldür. Ancak öte yandan bu özelliklerin bizim sahip olduğumuz özelliklerden yapı bakımından, doğa bakımından farklı olduğunu, bizim özelliklerimizle onlar arasında hiçbir karşılaştırma yapmanın veya herhangi bir türden benzerlik aramanın mümkün olmadığını ileri sürmek de, bir yandan bu özelliklerin o halde neler olduğunu anlamamızı imkansız kılacağı gibi öte yandan Tanrı'nın bizden bu özellikleri hakkında bilgi vermek yoluyla ne istediğini anlama imkanını ortadan kaldırır. Daha açık olacak bir şekilde söylemek gerekirse örneğin eğer Tanrı'nın adaleti bizim anladığımız adaletten yapı, doğa bakımından farklıysa o halde Tanrı adil olduğunu söylerken bizim bundan neyi anlamamızı istemektedir? Benim adaletten anladığım şeyden tamamen farklı olan, onunla hiçbir ortak yanı bulunmayan, ona hiçbir şekilde benzer olmayan bir adaleti anlamam veya anlamlandırmam mümkün müdür? Yine eğer Tanrı'nın merhameti benim merhametten anladığım şeyden mahiyet, hakikat bakımından farklıysa Tanrı Kur'an'da sürekli olarak kendisinin merhametli olduğunu bana niçin hatırlatmakta ve bu hatırlatması ile benim ne yapmamı beklemektedir? Görüldüğü gibi eğer Tanrı'nın Kur'an'da kendisi ile ilgili olarak yaptığı tavsiflerin ve yine Tanrı'nın kendisi ile yaptığı bu vasıflandırmalardan hareketle benden

---

38. Yukarda 7 numaralı dipnota bkz.

bir takım davranışlarda bulunmamı istemesinin bir anlamı varsa benim bu vasıflandırmalarda kastedilen özelliklerin neler olduğunu bir biçimde anlamam ve bu bilgime dayanarak da onların benzerlerini kendi huylarımda, davranışlarımda elimden geldiğince gerçekleştirmeye çalışmamın mümkün olması gerekir. Netice olarak Tanrı'nın insana konuşmasında ve insanın Tanrı'yı anlaması ve O'nunla ilişki kurmasında belli bir insan biçimcilikten kaçınması mümkün olmadığı gibi belki üzerinde konuştuğumuz problem bakımından bu matlup da değildir.

İslâm'da Kelâm tarihinde ilginç olan bir nokta Tanrı'nın yaratıklardan mutlak aşkınlığını taşdik etmekte bütün diğer gruplardan daha ileriye giden ve onda hiç bir sıfatın varlığını kabul etmeyen veya onları Tanrı'nın özüne indirgemeye çalışan Mu'tezile mektebinin, öte yandan Tanrı'nın adaleti meselesini ele alırken bu bakış açısı veya kaygının tam tersi bir kaygının etkisi altında O'nun adaletini insani terimlerle anlamaya çalışmaktan kaçınmamasıdır. Bunun nedeni bizce onların konuya esas itibariyle ahlaki açıdan yaklaşmalarıdır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü bilindiği gibi esas olarak şudur: İyi ve kötünün insan aklıyla bilinebilecek objektif özellikleri vardır ve Tanrı'nın kötüyü istemesi onun adaletine uymaz. İnsanın eylemlerinden ötürü haklı olarak mükafatlandırılması veya cezalandırılması için hem iyi ve kötünün Tanrı'nın iradesinden bağımsız objektif bir temeli ve objektif özellikleri olmalı, hem de insanın bu iyi veya kötüyü kendi iradesi ve kudretiyle seçebilme imkanı olmalıdır[39]. Şimdi eğer burada bizi ilgilendirmeyen diğer cihetlerini bir yana bırakırsak diyebiliriz ki bu görüş insani iyi, adalet ve doğruluk hakkındaki anlayışları Tanrı'ya transfer etmekte ve bunların O'nun hakkında da geçerli olmasını taleb etmektedir. Başka deyişle bizim problematiğimiz bakımından ele alı-

39. Mu'tezile'nin adalet, tanrısal adalet hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Gardet-Anawati *Introduction*, s. 48; A. Badawı, *Histoire de la Philosophie en Islâm, les Philophes Theologiens*, Parıs 1972, s. 27-29; K. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1977, s. 69-71.

nırsa bu görüş tanrısal sıfatlarla insani sıfatlar arasında karşılaştırılabilir ortak bir ölçü olması, tanrısal iyi veya adaletin insani iyi ve adelete esasta benzemesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Tanrı ile insan arasındaki ilişki meselesinin en büyük güçlük gösterdiği alan burasıdır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Yunanlı kendisi ile Tanrı arasında doğa bakımından bir farklılık olması gerektiğini düşünmez bile. Tersine onun Tanrı'sı en felsefi şeklinde bile "mükemmel" veya "mükemmelleştirilmiş insan", "ideal insan"dır.

Bundan dolayı o Tanrı'ya veya tanrılara insanda en mükemmel olarak gördüğü vasıfları izafe etmekten, örneğin O'nun veya onların adil, bilge, alim, akıllı olduğunu söylemekten çekinmez. Tersine insani mükemmellik idealinin parçaları olarak bunların özellikle Tanrı'ya ait olması gerektiğini söyler.

Ancak Hristiyanlık ve Müslümanlıkta durum farklı ve çok karmaşıktır. Onlarda Tanrı herşeyden önce evreni ve insanı bu dünyada benzerini görmediğimiz tamamen spesifik bir fiille yoktan yaratan varlıktır. Hatta yukarda gördüğümüz gibi gerek Müslüman, gerekse Hristiyan Kelamcıları bu anlamda "fiil" kavramının ancak Tanrı'ya izafe edilebileceğini söylerler. Buna göre insani varlıklar söz konusu olduğunda "fiil" kavramı onlar hakkında ancak mecazi olarak kullanılabilir. Öte yandan yine O yaratıklar içinde bir benzerini görmediğimiz bir isteme fiili ile fiilerini ister. Gazâli bu dünyada istek veya irade sahibi olan varlıkların istemelerinin ve tercihlerinin mutlaka bir nedeni olduğu şeklindeki İslâm filozofları tarafından getirilen itiraza Tanrı'nın istemesinin nedeni olmayan bir isteme, tercih edicisiz (müreccih) bir tercih olduğunu söyleyerek cevap verir. Yine Tanrı'nın aşkın bir varlık olduğu, doğası, özü itibariyle yaratıklarından tamamen farklı olduğu da gerek Hristiyanlık, gerekse İslâm'ın temel tezidir. Bu görüşlerin bir devamı veya paraleli olarak Tanrı'nın bilgisinin insani bilgiden farklı olduğu, çünkü insanda biginin bilinene tabi olmasına karşılık, Tanrı'da bilinenin, bilene tabi olduğu, çünkü bilen tarafından yaratıldığı da gerek felâsife gerekse Kelamcılar tarafından üzerinde anlaşılan

bir görüştür. Şimde doğası, fiili, iradesi, bilgisi insandakinden tamamen farklı olan bir varlığın geri kalan özellikleri örneğin rahmeti, sevgisi, kudreti vb. bakımından da insanlardan tamamen faklı olduğunu düşünmek makûldür.

Bu çözüm bu şekliyle tatmin edici görünmektedir. Ancak Mutezile'nin Tanrı'nın adaleti meselesinde karşılaştığını gördüğümüz ahlaki güçlükler karşısında bu çözümün kendi içinde bir takım problemleri olduğu da anlaşılmaktadır. Yukarda birkaç defa işaret ettiğimiz gibi eğer Tanrı'nın adaleti insanınkine benzemiyorsa bizim adaletli olmamız istenirken bizden istenen nedir? Bizden adaletli olmamız istenirken gerçekten istenen nedir? Eğer Tanrı'nın iyiliği, merhameti, sevgisi, adaleti bizimkiyle hiçbir şekilde karşılaştırılamaz farklı bir şeyse bize kendisinin adaletli, iyi, merhametli olduğunu söylerken Tanrı ne söylemek istemektedir ve daha da basit olarak bize kendisi hakkında bizim anlamamızın mümkün olmadığı bu bilgileri niçin vermektedir? Bizim diğer insanlara karşı adil olmamızı, onlara iyilikle davranmamızı, onları sevmemizi emrederken bize neyi emretmektedir?

Bu problem Gazâli'nin yukarda sözünü ettiğimiz tanrısal sıfatlara ilişkin eserinde de belli bir ölçüde ortaya konmakta ve tartışılmaktadır. Çünkü genel İslâmî ahlakta hakim temayül olarak karşımıza çıkan, ahlaki ideal olarak Peygamber'in ahlakının taklit edilmesinden çok daha iddialı bir proje olan Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanma, O'nun sıfatları ile bezenme, onları elden geldiğince taklit etmeye çalışma projesi bu problemin daha bir önemle ele alınmasını gerektirmektedir. Ancak bu konuya girmeden önce Gazâli'nin böyle bir projenin ahlaki önemi ve değeri ve nasıl, hangi anlamda greçekleştirilmesi gerektiği konusundaki düşüncelerine temas etmemiz gerekmektedir.

Gazâli *al-Maksad al Asna*'nın birinci kısmın dördüncü bölümünde, yani tanrısal sıfatları teker teker ele alıp incelemeye başlamadan hemen önce gelen bölümde bu sıfatlara ilişkin insani yaklaşım ve kavrayışın çeşitli dereceleri arasında bir ayrım yapmaktadır.Bu derecelerden ilki genel olarak bilginlerin derecesidir. Bu derecede insanlar, bu arada bil-

ginlerin bu sıfatları birer ses veya kelime olarak duymaları, bu kelimelerin sözlükteki anlamlarını bilmeleri, bu kelimelerin veya isimlerin Tanrı'daki anlamlarının varlığına kalpleriyle inanmaları söz konusudur. Ancak bu derece Gazâli'ye göre düşük bir derecedir. Burada mükemmellik yoktur.[40]

Gazâli'nin Tanrı'ya yakın olanlar (mukarrabûn) diye adlandırdığı ikinci ve daha üstün dereceye gelince bu da kendi içinde üç dereceye ayrılır. Birinci derece bu isimlerin anlamlarının mükaşefe ve müşahede yoluyla bilinmesidir. Bunun sonucunda onların anlamlarını hakikati söz konusu kişi için kendisinde yanılma mümkün olmayan burhanla açık hale gelir. Bu, yakın derecesinde bir açıklıktır. Yine bu, insanın müşahede yoluyla kendi iç (batınî) sıfatları hakkında sahip olduğu bilgisi türünden yakînî bir bilgidir.[41]

Bundan bir üst derece, Tanrı'nın isimlerine ilişkin hakikatin tam bir açıklıkla ortaya çıkmasından (inkişâf) doğan Tanrı'yı ululama (isti'zam) derecesidir. Bu ululamanın sonucu, sözü edilen kişinin ruhunda elinden geldiğince bu sıfatlarla bezenme yönünde bir arzunun (şavk) ortaya çıkmasıdır. Bu, Tanrı'ya sıfatlar bakımından yaklaşma, yakınlaşma arzusudur. Bu sıfatlarla bezenme, onlarla vasıflanma (ittisâf) sonucunda da kul, meleklere benzer hal alır.[42]

Bundan sonra gelen ve en üst dereceyi oluşturan en son aşama ise bu sıfatlarından mümkün olduğu kadarını kazanma, onlarla ahlaklanma, onların güzellikleriyle bezenme ve nihayet böylece kulun tanrısal olma çabası olarak nitelendirilebilir.[43]

Gazâli daha sonra başta "Allah" kelimesi veya isminin kendisi olmak üzüre bütün sıfatları teker teker ele almakta ve onlarla ilgili olarak şöyle bir yöntem takip etmektedir: O önce herhangi bir ismin veya sıfatın Tanrı için hangi anlamda kullanılması gerektiğini ayrıntılı ola-

40. Gazâli, *al-Maksad*, s. 26.
41. a.g.e., s. 26-27.
42. a.g.e., s. 27.
43. a.g.e., s. 27.

rak ele almakta, daha sonra bu sıfatı insanla ilgili olarak incelemektedir. Bu ikinciyi yaparken söz konusu isim veya sıfatın insan için hangi anlamda kullanılabileceğini araştırmakta, bunu takiben de insanın bu tanrısal sıfatı kendi tarzında yaşaması veya gerçekleştirmesinde veya böylece Tanrı'yı söz konusu sıfatla ilgili olarak taklit etmesinde veya o sıfatla bezenmesinde insan için hangi menfaatin mevcut olabileceğini, insanın bu sıfatı taklidindeki hissesinin (haz) ne olabileceğini soruşturmaktadır. Bu arada bu sıfatların hangilerinin gerçek anlamda ancak Tanrı için kullanılabileceğini (örneğin başta Allah isminin kendisi olmak üzere Yaratıcı (Hâlık), Yoktan Var Edici (Bâri), Şekil Verici (Musavvir) sıfatları, hangilerinin asıl anlamda insanlar için kullanılabilip Tanrı için ise ancak mecazi bir anlamda kullanılabileceğini (örneğin Sabredici (Sebûr), Şükredici (Şekûr)) açıklamaktadır.

Gazâli'nin bu açıklamalarını ayrıntılı olarak takip edecek değiliz. Yalnızca onun bu sıfatları taklidden ve onlarla ilgili olarak Tanrı'ya benzemekten ne kastettiğini açıklığa kavuşturmak üzere iki sıfat, merhamet edici (Rahman ve Rahim) sıfatı ile Hükümdar (Melik) sıfatı hakkında Gazâli'nin açıklamalarını kısaca ele almak istiyoruz: Gazâli'ye göre Rahman ve Rahîm isimleri anlam olarak benzer olmakla birlikte Rahman, Rahîmden daha özeldir. Bundan dolayı Rahman sıfatı Tanrı'dan başkası hakkında kullanılamaz. Rahîm sıfatına gelince o hem Tanrı, hem de başkaları için kullanılabilir. Bunun dışında Tanrı'nın Rahman olması demek O'nun yaratıklara varlık vermesi (icâd), onları iman yoluna, kurtuluşa sevketmesi ve böylece onlara ebedi mutluluğun imkanlarını veya sebeplerini sağlaması ve onları öteki dünyada mutlu etmesi (is'âd) demektir. İnsana gelince insanın Rahman olması veya Tanrı'yı bu isminde taklit etmeye, kendi tarzında bu sıfatla bezenmeye çalışması, insana bu sıfattan dolayı düşecek hisse demek, insanın Tanrı'nın gafil kullarına acıması, onları gaflet yolundan iyilikle, nasihatle Tanrı yoluna çevirmeye, çekmeye çalışması ve bütün bunları yaparken de haşin, sert olmaması, yumuşak, bağışlayıcı olması demektir.[44]

---

44. a.g.e., s. 41-43

Hükümdar (Melik) sıfatına gelince aynı şekilde Tanrı için kullanıldığında bu isim, Gazâli'ye göre Tanrı'nın zatında ve sıfatlarında kendisinden başka hiç bir şeye muhtaç olmaması (istignâ), tersine herşeyin Kendisine muhtaç olması demektir. İnsana gelince şüphesiz o veya Gazâli'nin deyimiyle kul (abd) bu anlamda hükümdar olamaz; çünkü kul, her zaman için bazı şeylere muhtaçtır. Her şeyden önce ebedi olarak Tanrı'ya muhtaçtır. Öte yandan geri kalan herşeyin de ona muhtaç oldukları söylenemez. O halde kul için hükümdar olmak, ancak Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamak demektir. Bunun yanında kul söz konusu olduğunda hükümdarlık kavramına onun kendi bedenine, bedeninin azalarına, örneğin kalbine, diline, şehvetine, gazabina vb. hükmetmesi de girer. Eğer o bu azalarına hükmederse, onlar tarafından hükmedilmezse, kendisine has olan hükümdarlık derecesine ulaşır. Öte yandan kullar arasında da bazıları diğerlerine göre daha fazla hükümdar olabilir. Örneğin genel olarak insanların gerek bu dünyadaki, gerekse öteki dünyadaki hayatları için peygamberlere muhtaç olmalarına karşılık, peygamberler bunlarla ilgili olarak sadece Tanrı'ya muhtaçtırlar. O halde peygamberler geri kalan insanlara göre daha fazla hükümdardırlar ve insanların Tanrı'nın hükümdarlık ismini paylaşması demek sonuç olarak kendisi için mümkün olduğu ölçüde diğer varlıklardan mustağni olması ve kendi bedenine, melekelerine hükmetmesi demektir.[45]

Gazâli'nin tanrısal sıfatları kazanma, onlarla ahlaklanma, onların güzellikleriyle bezenme ve böyleceTanrı'ya yakın olma (kurb) projesine ve bu projenin yukarda açıkladığımız şekildeki uygulanmasına yöneltilebilecek başlıca itiraz bunun insanla Tanrı arasında benzerlik (mümasâla) gerektireceği, böylece teşbih tehlikesine düşüleceği itirazıdır. Gerçekten Gazâli'nin kendisi de bu itirazı kendisine yapmakta ve çeşitli kanıtlarla bu itirazı def etmeye çalışmaktadır.[46] Onun bu konuyla ilgili görüşlerini de kısaca sıralayalım:

---

45. a.g.e., s. 45-46
46. a.g.e., s. 29 vd.

Gazâli'ye göre sıfatlarda ortaklık (müşâraka), benzerlik (mümasâla) değildir. Örneğin, zıtlar, benzerler değildirler. Ama bir çok sıfatı ortak olarak paylaşırlar. Örneğin siyah veya beyaz araz olmak, renk olmak, gözle görülmek bakımından ortaktırlar. Ama siyah ile beyaz arasında tasavvuru mümkün olan en büyük bir uzaklık vardır.[47]

Benzeri şekilde Tanrı'nın bir mahalde olmaksızın var olduğu, görücü, işitici, konuşucu, diri, kadir, fail ve âlim olduğu söylenir. Şimdi bu aynı sıfatlar insan için de tasdik edilir. Ama bu insanın Tanrı'nın benzeri olduğu anlamına gelmez.

Çünkü benzerlik için bir aynı türe ait olmak ve aynı mahiyeti paylaşmak gerekir. Bir aynı tür içinde yer alan ve aynı öze sahip olan varlıklar birbirine benzerdirler. Oysa insanla Tanrı ayrı türdendirler ve ayrı özleri vardır. Daha doğrusu Tanrı kendi türünde biricik olan varlıktır.

Tanrı'nın kendine has olan ayrımı veya özelliği, hassası (hâsiyâ), zatı gereği var olmasıdır. O'nun bu özelliğini paylaşabilecek hiç bir varlık yoktur. Çünkü bütün diğer varlıklar zatları gereği değil, bir başkasından, Tanrı'dan dolayı vardırlar. O halde kulun merhametli, sabırlı, şükredici olması gibi Tanrı'ya da izafe edilen sıfatları paylaşması onunla Tanrı arasında herhangi bir benzerlik gerektirmez.[48]

Gazâli bu görüşün doğal bir sonucu olarak Tanrı'nın kendisine mahsus özelliğini teşkil eden şeyi de ancak Tanrı'nın bilebileceğini söyler. O halde tanrısal türü, tanrısal özü, tanrısal özelliği başka hiçbir varlık O'nunla paylaşmadığına göre bütün bunların bilgisini, hakikatini de ancak Tanrı bilebilir.[49]

Gazâli meseleyi bir başka açıdan da ele alır: Bir şeyin bilgisi, onun hakikatinin ve mahiyetinin bilgisidir. Tanrı'nın âlim, görücü, işitici, kâdir vb. olması onun hakikati veya mahiyeti değildir. Dolayısıyla bu tür sıfatların Tanrı hakkında kullanılmasından veya onların bilinme-

---

47. a.g.e., s. 29
48. a.g.e., s. 29-30
49. a.g.e., s. 30

sinden O'nun hakikati veya mahiyetinin bilgisine sahip olmak gerekmez.[50]

Gazâli'ye göre Tanrı'nın bilgisinin iki yolu vardır. Bunlardan biri eksik, kusurlu yoldur ve insan için söz konusu olan yol ancak budur. Biz Tanrı hakkında bir takım isimler ve sıfatların tasdik edildiğini duyarız. Bu sıfatlar hakkındaki bilgiye bizim bu sıfatların kendimizdeki varlığı hakkındaki bilgiden geçmek isteriz. Örneğin biz kendimize de baktığımızda kâdir, âlim, diri olduğumuzu biliriz. Sonra bu sıfatlar veya isimlerin Tanrı hakkında tasdik edildiğini de duyarız. Kendimize gördüğümüz bu sıfatlardan hareketle mukayese yaparak onların Tanrı'daki varlığını anlamak isteriz. Ancak bizim diriliğimiz, kudretimiz, ilmimiz Tanrı'nın diriliği, kudreti ve ilminden en uzaktır. Dolayısıyla bu sıfatlar hakkındaki bilgimiz de eksik, kusurlu bir bilgidir.

Tanrı'nın bilgisine ilişkin ikinci yol, tamemen insana kapalı olan yoldur. Bu insanın Tanrı olacağı ölçüde tanrısal sıfatların insanda hasıl olmasıdır. Oysa bu sıfatların Tanrı'dan başkasında hasıl olması imkansızdır.O halde bu bilgi ancak Tanrı'nın kendisi için mümkündür. Başka bir varlık için söz konusu değildir.[51]

Gazâli daha da ileri gider. Tanrı'nın hakiki bilgisine Tanrı'dan başkasının sahip olması mümkün olmadığı gibi peygamberliğin hakikatini de peygamberden başkası bilemez. Peygamber olmayan ancak peygamberliğin adını, ismini bilir. Onun peygamberlerin başka insanlardan ayrıldıkları bir özellik (hâsiya) olduğunu bilir. Ancak peygamberliğin mahiyetini peygamberden başkası bilemez. Yine bu anlamda ölümün, cennetin, cehennemin hakikatini de ancak ölen, cennete veya cehenneme giden bilir.[52]

Peki o halde ariflerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin en son sınırı nedir? Bu sınır, insanın Tanrı hakkında gerçek bir bilgiden mahrum olduğunun bilgisidir. İnsanın böyle bir bilgiye ulaşmaktan aciz oldu-

50. a.g.e., s. 31-32
51. a.g.e., s. 32-33
52. a.g.e., s. 33-34

ğunun bilgisidir. Daha kısa bir deyişle ariflerin, yani Tanrı'ya en yakın olanların bilgisi bile Tanrı'nın bilinmeyeceğinin bilgisidir. Tanrı'yı idrakin imkansızlığını idrak etmek, idraktir.[53]

Şimdi bu kısa sergilememizden anlaşıldığı üzere Gazâli bir kula ahlaki ideal olarak Tanrı'nın huyları ile ahlaklanma ve onun özellikleri ile bezenmeyi vermesine karşılık öte yandan Tanrı'nın ne özünün, ne sıfatlarının gerçek bir bilgisinin insan için mümkün olmadığını söylemektedir. Bir yandan insana Tanrı'ya benzemesi önerirken öte yandan insan ile Tanrı arasında ne mahiyetleri, ne de sıfatları bakımından herhangi bir benzerlik olmadığını belirtmeye özen göstermektedir. Ancak bu durumda daha önce bir iki defa temas ettiğimz problem burada kendini göstermektedir. Bir yandan insana ahlaki bir proje olarak açıkca tanrısal sıfatların anlamının bilgisine erişmeyi ve onun güzel sıfatlarıyla sıfatlanmayı vermek, öte yandan tanrısal sıfatların gerçek bilgisine ulaşmanın imkansızlığını, çünkü insanla Tanrı arasında herhangi bir benzerlik olmadığını savunmak birbirleriyle birleştirilmesi mümkün olmayan iki farklı, hatta zıt tezi temsil etmektedir.

Acaba bu konuda Aristoteles'in varlık hakkındaki ilginç görüşünün problemimizi çözmekte bize bir yararı olabilir miydi? Bilindiği gibi Yunan felsefesinde Platon ile Aristoteles arasında ana problemleri olan "varlık" problemindeki görüş ayrılığı şu şekilde özetlenebilir: Platon'a göre "varlık" tek anlamlı (univoque) bir kavram olup var olan bütün varlıklar hakkında aynı şekilde tasdik edilmesi gereken bir yüklemdir. Başka deyişle var olan bütün varlıklar aynı anlamda ve aynı şekilde var olmalıdırlar. Platon'un bu varlık anlayışının sonucu var olan şeyler olarak yalnızca İdeaları kabul etmesi, içinde yaşadığımız oluş ve yokoluş dünyasındaki hiç bir şeyi bu anlamda "var olan" olarak görmemesidir.

Buna karşılık Aristoteles "varlık" kavramını daha plastik olarak tanımlar. Ona göre "varlık" ne eşsesli (homonim), ne de eş anlamlı (sinonim) bir kavramdır. Aristoteles eşsesli bir kavramdan örneğin re-

53. a.g.e., s. 34

simdeki bir insanla gerçek canlı bir insana "insan" denmesini kasteder. Şimdi bu her iki insan hakkında da aynı "insan" kelimesi kullanılmakla birlikte bu iki varlığın aynı anlamda insan oldukları söylenemez. Asıl anlamında insan, gerçek insan, canlı insandır. Eşanlamlı bir kavram ise bildiğimiz gibi sesleri farklı olmakla birlikte aralarında anlam bakımından hiç bir fark olmayan kavramlardır. Aristoteles'e göre işte varlık kavramı bu iki tür kavramdan da farklı olarak çok anlamlı (equivoque) bir kavramdır. Bu tür bir kavramda bir aynı kavramın birden farklı anlama gelmesi gerekir. Ancak bu, resimdeki insanla gerçek insan gibi aralarında gerçek bir anlam benzerliği olmayan iki varlıktan farklı olarak aralarında gerçek bir anlam benzerliği olan şeyler için söz konusudur. Örneğin biz bir suyun sıcaklık veya soğukluğunun da var olduğunu söyleriz; bu sıcaklık veya soğukluğu taşıyan, onun öznesi olan suyun da. Benzeri bir örnekle yaprak da vardır, yaprağın rengi de. Ancak yaprağın rengi veya suyun sıcaklığı, yaprağın veya suyun kendisinden daha az veya daha farklı bir varlığa sahiptir. Çünkü birincilerin bir nitelik olarak var olmasına karşılık ikinciler bir töz olarak vardır. Birincilerin bir başka varlıkla kaim olarak var olmalarına karşılık, ikinciler kendi kendileriyle vardırlar. Dolayısıyla var olan bütün şeylerin var olduğunu, ancak aynı anlamda veya aynı derecede, aynı tarzda var olmadıklarını, farklı tarzda var olduklarını söyleyebiliriz.

Bu görüşten hareket eden Aristoteles, bilindiği gibi varlığı esas olarak kuvve halinde varlık ve fiil halinde varlık olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Bazı şeyler "kuvve halinde var"dır, bazı şeyler ise "fiil halinde var"dırlar. Örneğin genç bir kız, bilfiil genç bir kızdır, ancak o bilkuvve bir kadındır. Çünkü içinde fiil halinde olmamakla birlikte kadın olma kuvvesini veya potansiyelini taşımaktadır. O halde onun kadınlığı bizim bakış açımızdan ona izafe ettiğimiz tamamen bize, bakış açımıza ait olan öznel bir nitelik değildir. Onda belli bir anlamda nesnel olarak var olan bir özelliktir. Yine örneğin Aristoteles'e göre "öz" de vardır, "ilinek" de. Aristoteles "birincil" veya "birinci dereceden varlıklar" olan bireyler yanında "ikincil" veya "ikinci dereceden

varlıklar" olan tümelleri veya formları da kabul eder. Peki bu farklı varlıklar aynı ölçüde veya aynı derecede veya aynı anlamda var olmadıklarına göre onları birleştiren ve onlara "varlıklar" dememize imkan veren şey nedir? İşte Aristoteles Platon'dan farklı olarak bunu "benzerlik ortaklığı" (communauté d'analogie), hatta "benzerlik aynılığı" (identitè d'analogie) olarak adlandırılabilecek bir şeyde bulur: Varlık öyle bir doğadır ki bu doğayı aynı şekilde değil benzer bir şekilde, aynı anlamda değil benzer bir anlamda paylaşmalarından ötürü "var" olan şeyler var olan şeyler olarak adlandırılırlar. Bu "çok anlamlı bir terim" olarak alınması gereken "varlık"tan dolayı yukarda işaret ettiğimiz gibi özün de var olduğunu söyleyebiliriz, ilineğin de; bireyin de var, olduğunu söyleyebiliriz, tümelin de.[54]

Şimdi biz kendi adımıza bu kuramın tanrısal ve insani sıfatlara da uygulanmasının mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda tanrısal sıfatlardan herhangi birisini ele aldığımızda onun Tanrı ve insan için aynı anlamda olmamakla birlikte benzeri anlamda tasdik edildiğini söylememiz mümkündür. O halde bu sıfatlardan herhangi biri, örneğin tanrısal adalet veya bilgelik hakkında konuşmamız söz konusu olduğunda onun Tanrı ve insan için aynı anlamda olmamakla birlikte benzeri anlamda kullanılabilir olduğunu kabul edebiliriz. Böylece örneğin adalet veya bilgeliğin en mükemmel biçiminde Tanrı'ya ait olacağını kabul etmekle birlikte insanın da aynı ölçüde veya aynı anlamda olmamakla birlikte "benzeri bir anlamda" adil veya bilge olabileceğini kabul edebiliriz. Bu da insanın ahlaki ideali olarak tanrısal vasıfları taklit etmesi, kendisinde bu sıfatları mümkün olduğu kadar gerçekleştirmeye çalışmasını anlamlı ve mümkün kılar.

Bununla birlikte İslâm dünyasında Gazâli ve benzerleri gibi ahlâkî ideali tanrısal sıfatların insani davranışlarda gerçek anlamlarında ger-

---

54. Aristoteles, *Metafizik*, 1003 a 30 vd. Konu hakkında daha geniş bilgi için Aristoteles'in "varlık" kavramını analiz eden J. Tricot'nun yukadaki pasajla ilgili dipnotlarına da bakılmalıdır: Aristoteles, *Metafizik I*, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 194, 1 ve 3 numaralı dipnotlar. Krş. D. Ros. *Aristoteles*, s. 187.

çekleştirilmesi çabası olarak takdim eden düşünürlerin yukarda sergilemeye çalıştığımız türden bir kuramı benimsediklerini ve bunun sorumuza bir çare olarak düşündüklerini gösteren hiçbir şey mevcut değildir. Bunun nedeni muhtemelen bu görüşün Tanrı ile insan arasında her ne pahasına olursa olsun korumaya çalıştıkları mahiyet farklılığını ortadan kaldırdığı ve Tanrı'yı insana benzetme tehlikesini içerdiği görüşü olmalıdır. Buna karşılık biz Aristotoles'in varlık anlamını belirlerken kullandığı anlamda benzerlik kelimesinin Tanrı'yı insana benzetme, teşbih tehlikesini içerdiğini düşünmüyoruz. Çünkü Aristoteles'in kullandığı ve örneklerini verdiği biçimde (örneğin bilkuvve varlıkla bilfiil varlık arasındaki farklılık veya tözle araz arasındaki farklılık göz önünde tutulsun) böyle bir tehlikenin varid olmadığını düşünüyoruz.

Buna karşılık İslâm tasavvufçularının veya mistiklerinin hiç olmazsa vahdet-i vücudcu diye adlandırılan bölümünün, örneğin bir İbni Arabi'nin genel kuramlarında Tanrı ile yaratıkları arasında bir "varlık benzerliği"nden çok öteye giden "varlık birliği", yani "varlık aynılığı"nı savunmuş oldukları da bir gerçektir. Böyle bir görüşün ise üzerinde konuştuğumuz problem bakımından Aristoteles'in varlık kavramına dayanarak geliştirmeye çalıştığımız çözüme göre daha aşırı ucu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan klasik Mu'tezile görüşü dediğimiz görüşün Tanrı ile yaratıklar arasındaki her türlü benzerliği ortadan kaldırarak insanın Tanrı'nın özelliklerini elinden geldiğince taklit etmesi veya O'na benzemesi imkanını ortadan kaldıran bir görüş olarak yorumlanmasının mümkün olmasına karşılık Tanrı ile yaratıkları arasında tözbirliğini ve aynılığını savunan bu tür panteist bir görüşün bu sefer tersinden giderek böyle bir ilişkiyi anlamsız ve gereksiz kılacağını söylemek de mümkündür. Çünkü eğer Tanrı ile insan arasında insanın sadece Tanrı'nın bir görüntüsü, bir modusu (tavrı, hâli) olacağı şekilde bir töz birliği ve aynılığı varsa bu tür panteist bir görüşün de insanın sıfatlarında Tanrı'ya benzeme çabası içinde bulunmasının anlam ve gereğini ortadan kaldıracağı açıktır. Gazâli'nin de dahil olduğu klasik

Ehl-i Sünnet görüşünün bu tür bir panteizmi tehlikeli bulmasının nedenlerinden birinin bu olduğunu söylemek de mümkündür.

Bununla birlikte İslâm mutasavvıflarının tümünün bu vahdet-i vücud görüşünde olmadığı da bilinmektedir. Hallac-ı Mansur, ibni Arabi, ibni Seb'in gibi Tanrı ile yaratıklar arasındaki töz birliğini savunarak her türlü sınırı ortadan kaldıran vahdet-i vücudcular yanında Gazâli gibi bu sınırları ve tözsel farklılığı koruyanlar da olmuştur ve bunlar için Tanrı'nın sıfatlarını gerçek anlamlarında gerçekleştirmeye çalışmak yalnızca insanın doğru sınırlar içinde Tanrı'ya mümkün olduğu ölçüde yakınlaşmak ve O'na benzeme çabası içinde bulunmak anlamına gelmektedir. Nitekim Gazâli tanrısal sıfatların derinlemesine tahliline ayırdığı *al-Maksad al-Asna* adlı yukarda sözü edilen eserinin girişinde "Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanma" ve bunun için "tanrısal sıfatları taklit etme" projesine yöneltilebilecek itirazları tartışırken bir yandan bunun insanı Tanrı'ya benzetme tehlikesini göstereceği yönündeki Mu'tezili itiraza cevap verirken, öte yandan bunun insanla Tanrı arasındaki sınırları ortadan kaldırabileceği itirazını, yani vahdet-i vucûd görüşünün doğurabileceği itirazları da çürütmeye çalışır.

Sonuç olarak gerek teşbih, yani kaba ve basit anlamda Tanrı'yı insana benzetmek, insanileştirmek, gerekse vahdet-i vucûd, yani Tanrı ile insan arasındaki tözsel ayrımı inkar etme tehlikeleri bertaraf edildikten ve yukarda temas ettiğimiz ayrımlar yapıldıktan sonra tanrısal sıfatların çoğunun insanın ahlaki mükemmelleşmesinde kendilerine benzemeye çalışılan özellikler olarak ele alınmasında ve bu yönde taklit edilmesinde mahzur olmadığını düşünebiliriz. Daha doğrusu belki içinde Tanrı'yı muayyen bir ölçüde insana benzetme tehlikesini içermekle birlikte bu çözümün, böyle bir tehlikeden uzak kalma adına Tanrı'yla insan arasındaki her türlü anlamlı konuşmayı ve ahlaki ilişkiyi ortadan kaldıran diğer görüşe göre genel olarak dinin, özel olarak İslâm'ın ruhuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ve yine belki böylece Hristiyanlığın Tanrı İsa'yı insanileştirmek ve böylece akılsal bakımdan saçma diye nitelenen bir görüşü (bir aynı varlığın bütün ger-

çekliğiyle hem insan, hem Tanrı olduğu görüşünü) savunmak yönünde gösterdiği kararlı tutumu, bu akılsal bakımdan "saçma" diye nitelenen sonucu bir "sır" (mystère) olarak vaz edip akılsal-mantıksal tartışmaya açmaktan vazgeçen tutumunu da Tanrı'nın insanla ilişkisinin bu kaçınılmaz ahlaki boyutunun gerektirdiği bir sonuç olarak yorumlayabiliriz.

Aslında Tanrı'yı taklit etmek, Tanrıya benzemeye çalışmak pratik ideali İslâm dünyasında "felâsife" diye adlandırılan grubun da önemle üzerinde durduğu bir ahlaki hedef olmuştur. Hatta bunun kaynağı haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi Yunan dünyasında Platon'a kadar gitmektedir: "Şimdi bu şekilde (öte dünyaya).kaçmak, mümkün olduğu kadar Tanrı'ya benzer olmaktır ve Tanrı'ya benzer olmak da akıl yardımıyla adil ve dindar olmaktır".[55] "Çünkü Tanrılar doğru olmaya çalışan, elinden geldiği kadar iyi olarak Tanrılar'a yaklaşmak isteyen bir adamı yüz üstü bırakmazlar".[56] Fârâbî de filozofun ahlaki amacının insanın kudretinin izin verdiği ölçüde Tanrı'ya benzer olmak (taşabbuh) olduğunu zikretmekte herhangi bir mahzur görmemektedir: "Filozofun yapması gereken şey de insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemektir".[57] Fârâbî'den önce Kindi de insanın yaratılmasının varlık nedenini "insani kudret ölçüsünde Tanrı'nın taklit edilmesi" olduğunu söylemektedir.[58] Hatta bu görüşün dar anlamda "felâsife" grubu içine girmeyen Ragıb el-Isfahânî (öl. takribi 1108) gibi Kelâmcı yazarlar tarafından da savunulmakta olduğunu görüyoruz.[59]

Öte yandan bu görüşün felâsifenin takip ettiği son büyük Yunan filozofu Plotinos'un evreni Tanrı'nın bir taşması, süduru olarak gören

55. Platon, *Theaitetos*, 176 b.
56. Platon *Devlet*, 613 b.
57. Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 26. sayı, İstanbul 1987, s. 190.
58. El-Kindi, *al-Rasail el-Falsafiyya* Yay. Abu Rida, Kahire 1950-53, I. Cilt, s. 172.
59. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 177.

öğretisinden, kısaca panteizminden önemli bir destek aldığından da şüphe yoktur. Genel olarak evren, özel olarak insan ruhu tanrısal tözün bir taşması, emanasyonu olarak kabul edildiğinde, onun, yani insan ruhunun mükemmellik ve mutluluğunun ilkesine yönelmek ona kavuşmasından ibaret olacağını düşünmek makûldür. Ancak Fârâbî ve İbni Sinâ gibi büyük İslâm filozoflarını bu ilkeye, ana töze doğru yönelme, ona doğru hareket etme olayını "takarrub", "taşabbuh" diye adlandırdıkları olayı, sonunda vahdet-i vücudcular gibi O'na yakınlaşmak (kurb), O'na ulaşmak (ittisâl) olarak mı anladıkları tartışmalıdır.

Aslında bu tanrısal sıfatları insani planda yaşamak ve gerçekleştirmek projesi, Orta Çağ İslâm kültüründe haklı olarak kendisinden sık sık şikayet edilen bir meselenin olumlu bir şekilde çözülmesine katkıda bulunabilirdi. Bu mesele Eş'ari kelamının ana sloganı gibi görünen "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana verme"hedefinden bir sapma olarak telakki edilen okkazyonalizminin insani irade, kudret ve sorumluluk planında yarattığı mahzurlarla ilgili meseledir. Haklı olarak şöyle düşünülmektedir ki Eş'arici okkazyonalizm tanrısal iradeyi, tanrısal kudreti mutlaklaştırarak, insanî irâdeyi, insanî kudreti ise bir vesileye (occasion) indirgeyip ortadan kaldırarak insandan her türlü fiil yaratma, fiillerinden sorumlu olma imkanını ortadan kaldırmıştır. Bunun sonucu ise gündelik hayatta "islami tevekkül", yani insanın kendi hayatı ve fiilleri ile ilgili her türlü gerçeklik, sahicilik duygusunun ortadan kalkması olmuştur.

Şimdi eğer bizim yorumladığımız şekilde tanrısal sıfatlar teorisini ve bu teoriye dayanan pratik projeyi göz önüne alırsak bundan Eş'arici okkazyonalizmin sınırlarını aşan bir ahlaki öğretinin varlığına ulaşabiliriz. Eğer insan tanrısal sıfatları, bu arada tanrısal bilgiyi, iradeyi, kudreti, merhameti, sevgiyi kendi gücüne göre ve doğru sınırlar içinde taklit etmek, gerçekleştirmek imkanına sahipse, bunun sonucu onun kendisi için yeterli miktarda bir fiil gücüne, irade gücüne, bilgi gücüne kavuşması olacaktır. Tanrısal sıfatları taklit, insanın kendi hayatı içinde bu hayatı anlayabilecek, yorumlayabilecek, düzenleyebilecek,

kendine ilişkin işleri, fiileri kendi bilgisi, iradesi ve gücü ile gerçekleştirebilecek imkanlara sahip olması demektir. Böylece Eş'ari"nin o muğlak "kesb" teorisiyle, yani Tanrı'nın fiileri yarattığı, insanın ise onu kabul ettiği, benimsediği, kesb ettiği teorisiyle ifade etmek istediği şey, çok daha açık bir hale gelecektir. Yine böylece Eş'ari'nin yapmak istediği söylenen şey, yani "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana verme " amacı ve projesi çok daha kolay ve anlaşılabilir bir biçimde gerçekleşecektir. Bu projenin Kur'an'ın "Tanrı'nın insanı yer yüzünde kendisine bir halife kıldığı" ünlü sözünden büyük bir destek alacağı da şüphesizdir. Nitekim yukarda sözünü ettiğimiz Isfahânî'nin insana ahlaki ideal olarak teklif ettiği "insanın elinden geldiğince Tanrı'yı taklit etmesi" amacını desteklemek üzere Kur'an'da birkaç yerde açıkca ifade edilen "Tanrı'nın insanı yeryüzünde kendisine halife tayin ettiği" ayetine atıfta bulunduğunu görmekreyiz.[60]

Şimdi eğer tanrısal sıfatlar meselesinin bu ahlakî cephesi ile ilgili bizim kendi yorumumuz kabul edilirse bundan bir başka önemli sonuç da çıkabilir. Bu, bizimle ilgili kullanımları açısından bu sıfatların zaman içinde değişen deneyimlerimize, gelişen veya değişen ahlaki bilincimize uygun olarak anlamlarının genişletilip zenginleştirilmesinin mümkün olmasıyla ilgili sonuçtur. Örneğin adalet kavramımızı ele alalım. Günümüzde ahlaki-politik tartışmalarda adalet davramının önemini biliyoruz. Kur'an'da Tanrı'nın en önemli sıfatlarından birinin adalet olduğunu da biliyoruz. nitekim Mu'tezile Kelâm'ı Tanrı'nın birliği (tavhid) yanında O'nun adaletini en önemli ilgi konusu olarak seçmiştir. Şimdi Tanrı'nın sıfatlarıyla muttasıf olmaya, Tanrı'ya benzemeye çalışan bir Müslüman'ın Tanrı'nın bu önemli sıfatıyla da bezenmeye, yani adil olmaya, adaletli davranmaya önem vereceği aşikardır. Peki ama adalet nedir? Bu konudaki anlayışımızın zaman içinde değiştiği, bir zamanlar adalet kavramının içeriği içine dahil etmediğimiz bazı nitelikleri şimdi değişen dünyanın ve gelişen ahlaki-politik

60. a.g.e., s. 177.

bilincimizin sonucu olarak onun içine dahil etmemizin gerekli olduğu duygusuna sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Örneğin zamanımızda adaleti bir yöntem adaleti, bir usûl adaleti olarak anlayan kuramlar yanında onu sosyal adalet, dağıtıcı adalet olarak anlamak gerektiğini söyleyen görüşler de vardır. Demek ki geçmişte adalet hakkında sahip olduğumuz bir görüşün içeriğini bugün değiştirmek, onu şu veya bu şekilde farklı bir şekilde tanımlamak, deyim yerindeyse zenginleştimek ihtiyacını duymaktayız. Şimdi bu durumda tanrısal adaletten anladığımız şeyi bir zamanlar ondan anladığımız şeyden farklı olarak daha geniş bir tarzda tanımlamamız imkanı mevcuttur. Daha doğrusu tanrısal adaleti, bizim zamansal adalet anlayışımızla belli bir benzerliği olan ancak hiçbir zaman bu anlayışımızla aynı olmayan, hatta hiç bir zaman aynı olması mümkün olamayacak olan, bizim adalet anlayışımız ve adaletli olma özelliğimizi her zaman aşmak durumunda olan bir şey olarak tanımlarsak tanrısal adalet hakkındaki mutlaklık iddiamızı ve talebimizi koruyarak kendi zamansal adalet anlayışımızı değiştirebiliriz. Böylece bir yandan mutlak gerçek, tanrısal adalet anlayışımızı veya böyle bir adalet talebimizi terketmeksizin öte yandan adalet hakkında sahip olduğumuz zamansal anlayışlarımızı kısmileştirmek, görelileştirmek imkanına kavuşabiliriz.

Burada haklı olarak şu itiraz yapılabilir: Zaman içinde değişen, gelişen adalet anlayışımızı herhangi bir tanrısal referans sistemine, tanrısal sıfatlar sistemine başvurmaksızın açıklamamız, adalet hakkında sahip olduğumuz anlayışlarımızın ona ilişkin zamanla ve gelişen ahlaki bilincimize uygun olarak kısmileştiği ve görelileştiğini söylememiz mümkün değil midir? Buna cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Şüphesiz mümkündür. Ahlaki kavramlarımızı aklımızdan, deneylerimizden çıkarmak isteyen din-dışı bir filozof veya moralist, zaman içinde aklımızın gelişmesi, deneylerimizin zenginleşmesine paralel olarak adalete ilişkin olarak daha doğru, daha tam bir kavrayışa sahip olduğumuzu iddia edebilir. Ancak bu onun sorunudur. Bizim burada sözünü ettiğimiz ahlaki dinsel bir bakış açısı içinde anlamak, temellendirmek, onun

kaynağı olarak Tanrı'ya dayanmak, tanrısal bir referans vermek isteyen inanan bir insanın, özel olarak Müslüman bir insanın durumudur.

Şimdi böyle bir insanın adalet gibi, merhamet gibi aynı zamanda Tanrı ve insan tarafından paylaşılan temel ahlaki değerler veya olumlu özellikler ile ilgili olarak önünde iki imkan var görünmektedir: Daha önce işaret ettiğimiz gibi o ya insanla ilgili olarak bu kavramların anlaşılma ve kullanılma biçminin Tanrı için söz konusu olamayacağını, yani Tanrı'nın adaletinin insani adalete, Tanrı'nın merhametinin insani merhamete hiçbir şekilde benzemediğini söyleyecektir; bu durumda Tanrı'nın bu özelliklerine hiç bir şekilde katılma imkanımız olmadığı gibi Tanrı'nın bizden bu özelliklerine benzer olumlu özellikleri gerçekleştirmemizi isterken aslında ne istediğini hiç bir şekilde anlamamız ve gerçekleştirmeye çalışmamız söz konusu olamayacaktır. Veya o Tanrı'nın bu özelliklere sahip olmasından kastedilen şeyin bu özelliklerin bizim için kullanıldıkları anlamın aynı olduğunu söyleyecektir. Bu görüş ise bir yandan Tanrı'yı insana benzetmek tehlikesi gösterececeği gibi öte yandan belli bir zamanda bu özelliklerden anladığımız şeyi Tanrı'ya izafe etme ve bu özelliklerle ilgili olarak değişen anlayışlarımızı da sürekli olarak Tanrı'ya yükleme, böylece Tanrı'yı sürekli değişen bir varlık haline sokma, O'na zamansal-değişebilir olan herşeyin kaderini paylaştırma, sonuç olarak O'nun mutlaklığını tehlikeye düşürmek demektir. Şimdi bu iki kabul edilemez sonuçtan kurtulmanın yegane yolu, daha evvelce açıkladığımız gibi bir yandan Tanrı'nın bu ahlaki özellikleri en tam, en gerçek ve en mükemmel, mutlak biçimde temsil ettiğini kabul ederken öte yandan bizim bu özellikler ile ilgili anlayışımızın her zaman için kısmi olarak kalacağını, her zaman göreli bir değer ifade edeceğini farzetmektir. Böylece bir yandan Tanrı'yı ahlaki değerlerimizini mutlak ve değişmez referans kaynağı kabul ederken öbür yandan kendi ahlaki anlayışlarımızı sürekli olarak iyileştirmek, zenginleştirmek imkanımız olacaktır.

Her zaman için kısmi, her zaman için göreli olmak zorunda kalacağını kabul ettiğimiz ahlaki anlayışlarımız, ahlaki konularda bizden

önceki nesillerin görüşlerine saygılı, anlayışlı ve hoşgörülü olmamız gerektiğini telkin edebileceği gibi kendi aramızda da aynı konularda birbirimize karşı daha anlayışlı, daha saygılı ve daha hoşgörülü olmamız gerektiğini gösterebilir. Bilindiği gibi hoşgörüsüzlüğün en önemli kaynağı mutlaklık iddiasıdır. Mutlak doğruya, mutlak iyiye sahip olduğunu düşünen biri buna sahip olmadığını düşündüğü birini veya onun görüşünü ortadan kaldırılması gereken bir yanlışlık veya kötülük olarak görür. Öte yandan her konuda olduğu gibi ahlak konusunda da göreciliğe yöneltilen en önemli itiraz, onun mutlak bir doğru veya iyilik olduğu iddiasından vazgeçmesi ve böylece herhangi bir doğru veya iyi yaşamanın ontolojik temellerini ortadan kaldırmasıdır. Özellikle tektanrıcı dinlerin böyle bir göreceliğe izin vermeyecekleri açıktır. Ancak buraya kadar ki tartışmalardan ortaya çıkacağını umut ettiğimiz gibi bizim insani iyi yaşamanın ve mutlu olmanın kaynağı olarak tanrısal sıfatları taklit etme projesi diye adlandırdığımız proje tanrısal planda bu tür bir göreciliğe imkan veren bir proje değildir. Burada söz konusu olan görecelik insanın tanrısal varlığı belli bir zamanda tam olarak ihata edebileceğine ve onun özelliklerini mutlak olarak kavrayabileceği ve gerçekleştirebileceğine karşı ileri sürülebilecek bir itirazın sonucu olması gereken insani ahlaksal plana ilişkin bir göreceliktir.

Daha da açık olarak son sözümüzü söyleyelim: Tanrı hakkında insani moral kavrayışın önünde bulunan iki imkan vardır. Bunlardan birincisi Tanrı'yı tamamen insani terimlerle anlamak, onu insana benzetmektir. Burada söz konusu olan insan her zaman muayyen bir zamanda yaşayan, iyi ve kötüye ilişkin muayyen bir tecrübesi ve muayyen bir anlayışı olan bir insan olacağına göre bu kavrayışta Tanrı insanın kaderine, yani iyi ve kötü hakkındaki zamansal tecrübesi ve anlayışının değişkenliği, kısmiliği ve göreliliğine tabi olacaktır. Bu tür bir Tanrı'nın insanın değişen ve gelişen moral dünyasının ve moral kavramlarının, ideallerinin taleplerini karşılayamayacağı açıktır. Tanrı anlayışına ilişkin ikinci imkan onu hiçbir biçimde insani moral terimlerle tanımlanamayacak, anlaşılmayacak, insanla, insanın moral ihti-

yaç ve talepleriyle hiçbir biçimde ciddi bir ilişkiye sokulması mümkün olmayacak bir şekilde tanımlamaktır. Bu durumda da Tanrı bizimle moral hayatımızla, moral taleplerimizle ilgili olarak kendisinden hiçbir yardım almayı umamayacağımız anlaşılmaz, kavranılmaz, ulaşılmaz bir varlık haline gelecektir. Özellikle moral hayatımızla ilgili olarak Tanrı hakkında doğru anlayışımız o halde bu iki aşırı uçtan kaçınacağımız bir yerde teşekkül etmek ihtiyacındadır. Tanrı, özellikle moral-pratik hayatımızla ilgili olarak insanileşecek kadar insana yakın, insani olanla hiçbir ilişkisi olamayacak kadar da insandan uzak olamaz. Moral-pratik alanda Tanrı ile ilgili olarak insan biçimcilik kadar, hatta ondan da tehlikeli ve mahzurlu olan gayri-insani bir tanrıcılıktır.

KEMAL PAŞAZÂDE'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ*

Sözlerime başlamadan önce bu tür bir toplantının Tokat'ta yapılmasından duyduğum memnuniyeti belirtmek isterim. Kemâl Paşazâde'nin hatırasını yaşatmak, kişiliği ve eseri üzerine çalışmalar yapmak, bu çalışmaların değerlendirilebilmesi için toplantılar düzenlemek üzere bir Kemal Paşazâde Araştırma Merkezi'nin Tokat'ta kurulmasını fevkalâde yerinde ve önemli buluyorum. Batı düyasında en çok hayranlığımı çeken unsurlarından biri, insanlarının herşeyin yukardan, merkezî bir otorite tarafından düzenlenmesine karşı çıkmaları, belli bir duyguyu, değeri, görüşü veya kişiyi paylaşmak ve yaşatmak isteyen kişilerin bunu gerçekleştirmek üzere her alanda ve her düzeyde örgütlenmeleri ve bu amaçlarına uygun kurumları, dernekleri, vakıfları oluşturmaları, böylece sivil, çoğulcu, demokratik bir toplumun gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaları olayı olmuştur. Bu tür kurumlar, insanların hayatının zenginleşmesi, muhtevalanması ve çeşitlenmesi olumlu sonucunu da beraberinde getirmektedirler. Tokat'ta Tokat'lılar tarafından, Tokat'lı değerli bir evlatlarının veya atalarının hatırasını yaşatmak

---

* 26-29 Haziran 1985 tarihleri arasında Tokat'ta düzenlenen "Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu"na yazar tarafından sunulmuş ve daha sonra aynı ad altında Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmış (Ankara, 1986) olan eserin 87-122'ci sayfaları arasında yayınlanmış tebliğin metnidir.

üzere kurulduğunu düşündüğüm bu araştırma merkezinin ilk bilimsel toplantısını bu duygularla selamlıyorum.

Tebliğ konumu "Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri" teşkil etmektedir. Ancak hemen bununla ilgili bazı açıklamalarda bulunmak ihtiyacını hissetmekteyim. Bilindiği üzere Kemal Paşazâde çok yönlü bir kişiliği olan bir insandır. O, aynı zamanda bir bilgin, bir şair ve bir şeyhülislâm'dır.[1] Bilgin olarak da çok çeşitli alanlarla uğraşmış ve bu alanlara ilişkin eserler vermiştir.[2] Tarih, dil, edebiyat, felsefe bunlardan sadece birkaçıdır. Onun özellikle naklî ilimlerde, yani Tefsir, Fıkıh, Kelâm vs. konularında derin bir vukuf sahibi olduğu bilinmektedir.[3] Bildiğim kadarı ile faaliyette bulunduğu, hakkında eserler kaleme aldığı bu çeşitli alanlardan herhangi birisi ile ilgili olarak Kemâl Paşazâde hakkında bütüncül bir çalışma yapılmamıştır. En azından benim ilgi ve çalışma alanımı teşkil eden felsefe konusunda Kemal Paşazâde'nin eserlerinin ne önemli bir bölümü incelenmiş veya neşredilmiş, ne de dolayısıyla bu alanla, Kemal Paşazâde'nin bu cephesi ile ilgili etraflı bir çalışma yapılmıştır.[4]

---

1. Kemâl Paşazâde'nin hayatı, kişiliği ve eserleri ile ilgili olarak bkz: *İslâm Ansiklopedisi*, "Kemâl Paşazâde" mad., İsmet Parmaksızoğlu, 6. Cilt, 1955, s. 561-566; *Türk Ansiklopedisi*, "Kemâl Paşaoğlu, Şemseddin Ahmed" mad., XX. Cilt, 1974. Ankara , ss. 478-481; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, II, Leiden, 1949, s. 577-603; Şerafettin Turan, *Tevârih-i âl-i Osman*, VII. Defter, T.T.K. 1967. Ankara , s. IX-XVIII; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt, T.T.K. yay. Ankara, 1949, s. 664-666
2. Eserlerin sayısı ile ilgili olarak farklı görüşler mevcuttur. Parmaksızoğlu'na göre onların sayısı üçyüzden fazladır. Faik Reşat *Eslâf*'ta (Alem mtb. 1311, İst. s. 6) üçyüz sayısını ileri sürmektedir. Şerafettin Turan'a göre o, ikiyüz sayısı civarındadır; Nihal Atsız İstanbul kütüphanelerinde ikiyüz dokuz eserini tesbit etmiştir: "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyyat Mecmuası*, VI. sayısından ayrı basım.
3. Parmaksızoğlu, *Kemâl Paşazâde*, s. 565.
4. Kemâl Paşazâde'nin basılmış eserleri içinde en önemlisi Ahmet Cevdet tarafından 1316 senesinde İkdâm matbaasında neşredilen *Risâle-i İbni Kemâl*'dır. İki cüz olarak basılan bu eserde Kemâl Paşazâde'nin çeşitli konu-

Çeşitli biyografik ve bibliyografik kaynaklardan çıkarmış olduğum sonuçlara göre Kemâl Paşazâde'nin genel olarak felsefe alanına girdiğini söyleyebileceğim eserlerinin -burada genel olarak felsefe alanı derken İslâm'da Kelâm, tasavvuf ve daha dar anlamda "felâsife" tarafından temsil edilen Yunan tarzında felsefe geleneğini içine alan geniş bir alanı kastediyorum- sayısı bir hayli fazladır.[5] Bunların ise ancak çok küçük bir bölümü yayınlanmış, incelenmiş ve bilimsel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ben şahsen bunlardan ancak biri, yani Kemal Paşazâde'nin Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı *Tehâfüt Hâşiyesi* üzerinde doktora düzeyinde bir çalışma yapmış ve bu çalışmamın bazı genel sonuçlarını bir makâlemde yayınlanmış bulunmaktayım.[6] Bu

---

lara ait 36 risalesi blunmaktadır. Bu risalelerden bazıları daha sonra Türkçe"ye çevrilmişlerdir (Mesela I. cüzdeki *"al-risâla fi bayân al-vucûd"* adlı 17. risale, *"Leali-i Meâni"* adıyla 1318 de, İstanbul'da, Mithat tarafından; yine I. cüzdeki 1. ve 8., II. cüzdeki 9. risaleler *Din-i İslâm Hediyesi* adı altında 1326-1328 de İstanbul'da (Türkçe'ye çevrilerek) yayınlanmışlardır). Diğer basılan eserleri Hadis'e dair olan *Şarh Hadis Arba'in* (bu risale de Türkçe çevirisi ile birlikte yayınlanmıştır), Lisâniya'ta olan *Galatât al-'Avam* (İst. Alem mtb. 18 sayfa) *Falâh şarh al-Malah* (Amir mtb. 1289, İst.), Kelâm'a ait olan *Risâla ihtilâf bayn al-Aş'ariyya ve'l-Maturidiyya fi isna aşara masala* (1314, İst. 3 sayfa), *Risalâ al-Mumayyiza*, Akaid'e ait olan *Mufarric al-Kulûb*, Usûl'e ait olan *Tagyir al-Tankih*'tir.

5. Brockelmann'dan çıkardığım kadarı ile bu eserlerin sayısı 28'dir. Sadece adları üzerinde yaptığım kısa bir inceleme onların bilgi teorisi (*"risâle fi tahkik al'ilm"*) eskatoloji (*"risâla fi bayân hâl al-ruh ba'd mufârakat al-acsâd"*, *"risâla fî al-ma'ad al-cismânî"*), fizik (*"risâla fî hakikat al-tafra" va hakikat al-cism"*), psikoloji (*"risâla fi bayân al-'akl"*, *"risâla fi bayân al-nafs al-nâtıka"*, *"risâla fi al-rûh"*), metafizik (*"fi anna azaliyyat al-imkân hal yastalzimu imkân al-azaliyyat am lâ"*, *"risâla fi anna al-mümkin lâ yakûn ahad al-tarafayn"*), İlahiyyat (*"risâla fi tahkik "anma ma yasduru 'anhu ta'ala innama bi al-kudra va al-ihtiyâr lâ bi al karh ve al-iztirâr"*, *"risâla fi vucûd al-vâcib"*, *"risâla fi tahkik murâd al-kaîlîn bi anna al vâcib ta'ala mûcid bi al-zât"*,) vs. alanlarına ait olduğunu göstermektedir.

6. Ahmet Arslan, "Kemâl Paşazâde'nin Hâşiya 'alâ Tahâfut al-Falâsifa'si, *Araştırma*, X. Cilt, 1972, Ankara, s. 19-45.

tebliğimde söyleyeceklerim de esas itibariyle bu çalışmamda tesbit ettiğim bulgulara dayanmakta, dolayısıyla ancak Kemâl Paşazâde'nin tek bir eserine dayanan birtakım düşünceler, tesbitler veya genellemeler olma özelliğini taşımaktadır. Bunların ise Kemal Paşazâde'nin felsefî cephesinin bütününü veya felsefî görüşlerinin tümünü layıkıyla yansıtamayacağı açıktır.

Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi*, esas itibariyle, Fatih dönemi bilginlerinden Hocazâde adı ile tanınmış Mustafa Muslihiddin Bursavî'nin Fatih Sultan Mehmet 'in emriyle kâleme alınmış olan *Tehâfüt al-Felâsife*'[7]sine yazılmış bir dizi haşiyelerden ibarettir. Anlaşıldığına göre Osmanlı-İslâm kültüründe bir yeniden doğuşu gerçekleştirmek isteyen fatih Sultan Mehmet, bunun için Gazâli ile felâsife arasındaki ünlü tartışmanın yeniden değerlendirilmesinin iyi bir başlangıç olacağını düşünmüştür. Devrin bilginlerinden Hocazâde ile İran asıllı Alaaddin Tûsî[8] bu emre uyarak Gazâli ile filozoflar, daha doğrusu İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneğini devam ettiren ve belli başlı temsilcilerini Fârâbi, İbni Sinâ, İbni Rüşt gibi kişilerin teşkil ettiği "felâsife" genel adı ile adlandırılan grup arasındaki tartışmada bir hüküm vermek üzere birer eser yazmışlar; bunlardan Hocazâde'nin yazdığı ve Gazâli'ninki ile aynı adı taşıyan eser, Alaaddin Tûsî'nin yazmış olduğu *Kitab al-Zuhr* veya *Kitab al-Zahira*'ye[9] tercih edilmiş ve yazarı özel olarak mükâfatlandırılmıştır. Şimdi sözünü ettiğimiz bütün bu eserler, yani sırasıyla Gazâli'nin *Tahâfut al-Falâsifa*'si, Hocazâde'nin

---

7. Hocazâde hakkında bkz: Brockelmann, GAL. II. ss. 298; I. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. s. 649-652. Hocazâde'nın *Tehâfut*'ü, Gazâlî ve İbni Rüşt'ün *Tehâfut*'leri ile birlikte Mübahat Türker tarafından etraflı bir incelemeye tâbi tutulmuştur: *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), T.T.K. yay. Ankara, 1956.

8. Alaaddin Tûsî hakkında bkz. Brockelmann, GAL. II. s. 262; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. s. 262; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. s. 650-651; Türker *Üç Tehâfüt...*, s. 53-61.

9. Alaaddin Tûsî'nin *Kitab al-Zahira*'si 1330 yılında Haydarabad'da basılmıştır.

Tahâfut al-Falâsifa'si, Alaaddin Tûsî'nin *Kitab al-Zahira*'si ve nihayet Kemal Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi* bir ve aynı gelenek içinde yer almaktadırlar. Bu, teknik olarak Kelâm'la ilgili eserlerdir. Konumuz "Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri" olduğuna, bu eserler ise Kelâm'la ilgili olduklarına göre burada herşeyden önce İslâm'da naklî bir ilim olan Kelâm geleneği içinde yer olan bu eserlerin ve bu eserlerde ileri sürülen düşüncelerin hangi ölçüde felsefi bir eser veya felsefi düşünceler olarak ele alınabileceği noktasını belirtmemiz zorunlu olmaktadır. Başka ve daha kısa bir deyişle söylemek gerekirse, Kelâm acaba ne ölçüde felsefedir ve İslâm'da bu gelenek içinde yer alan eserler ve düşünceler ne ölçüde felsefî düşünceler olarak göz önüne alınabilirler? Kanaatimizce bu noktayla ilgili olarak bazı meşrulaştırmalarda bulunmamız zorunludur.

Kelâm'la Felsefe arasındaki ilişkiler sorununu ben birkaç yazımda ele aldım ve bu sorunu gerek tarihî, gerekse teorik-sistematik açıdan incelemek, işlemek için çaba sarfettim.[10] Burada bu konudaki düşüncelerimi ayrıntılı olarak yeniden sergilememekle birlikte bazı ana görüşlerimi tekrar ortaya koymakta yarar görüyorum. Kanaatimce başkalarının da dediği gibi felsefenin en büyük problemi, paradoksal bir biçimde, hâlâ, felsefenin kendisinin ne olduğu problemidir.[11] Yine başkaları ile birlikte ben de öyle düşünmekteyim ki bu problemi tamamen teorik bir planda, yani felsefenin ne olması gerektiği sorusundan hareketle çözmeye çalışma teşebbüsleri pek fazla bir değer taşımamaktadır. Hegel'in önemli bir düşüncesinden yararlanarak ifade etmem gerekirse, felsefenin ne olduğu sorusunu, felsefenin tarihî olarak ne olmuş olduğu sorusundan bağımsız olarak cevaplandırılamaz. Tarih boyunca

---

10. Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır", *Felsefe Yazıları*, Yazko, 2. Kitab, ss. 28-57; "İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri", 1997'de Ahmet Arslan'ın kendi kitabı olan "İbni Haldun" Vadi Yayınları tarafından basıldı. s. 363-469, Ankara.

11. François Gregorie, *Les Grands Problèmes Mètaphysiques*, P. U. F. 1962, Paris, s. 8.

özellikle, filozofların kendileri ta Pythagoras'tan Jaspers'e varıncaya kadar felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği konusunda farklı farklı, hatta bazen taban tabana zıt görüşler ileri sürmüşler ve hatta hiçbir filozofun felsefe tanımı, felsefe hakkındaki anlayışı tam olarak bir başka filozof tarafından kabul görmemiştir. Bizzat kendi çağımızın en önemli belli başlı felsefe akımlarının, örneğin mantıkçı pozitivistler, diyalektik materyalistler, pragmatistler ve varoluşçuların felsefenin konusu, sorunları amacı hakkında ne kadar birbirine aykırı, birbirine ters anlayışları savunduklarını gözümüzün önüne getirirsek, bahsettiğim problemin ne kadar gerçek bir problem olduğu kolayca anlaşılacakttır.[12] Nitekim büyük felsefe tarihçilerinden ve evrensel bir felsefe tarihinin yazarı olan Emile Brèhier de bu eserinin girişinde felsefenin ne olduğu problemini "doğmatik" olarak ortaya koymak yerine "historik", yani tarihî olarak ortaya koymanın en doğru yol olacağını belirtmektedir[13]. Çünkü Brèhier'nin burada gayet güzel bir biçimde gösterdiği gibi gerek filozofların kişiliklerinin ve her devrin filozoflarından istediği şeylerin farklılığı, gerekse felsefî sistemlerin içlerinde doğdukları ahlâkî, kültürel, sosyal, dinsel ortamla bağlantıları ve bu bağlantılar içinde diğer ana kültür alanları ile (din, bilim, sanat vs. ile) olan ilişkilerindeki farklı ilişkileri tek ve basit bir felsefe tanımı yapmamızı engelleyici niteliktedir.[14] Bilimde, bilim adamının kişiliğinin fazla bir önemi yoktur; ama felsefede filozofun kişiliğinin çok önemi vardır. Tarih boyunca özellikle bilim adamı olan filozoflar yanında, toplumsal reformcu olan filozoflar vardır. Bundan başka her devir, filozofundan başka şey ister:

---

12. Çağdaş Felsefenin önemli temsilcilerinden bazıları ile (H. Marcuse, Alfred Ayer, Noam Chomsky vs.) Bryan Magee'nin yaptığı söyleşileri biraraya getiren *Yeni Düşün Adamları* (basıma hazırlayan: Mete Tunçay, M.E.B., İstanbul, 1979) bu açıdan son derece ilginç ve aydınlatıcı bilgiler içermektedir.

13. Emile Brehièr, *Histoire de la Philosophie*, I. Cild, 5. baskı, Paris, 1938, s. 5, 8.

14. a.g.e., s. 8.

Orta Çağ, filozofundan dinsel dünya görüşünün savunulmasını, rasyonel olarak temellendirilmesini isterken, Yeni Çağ veya Aydınlanma dönemi bunun tam tersine dinin, toplumun gelişmesine engel olduğunu düşündüğü bağlarından toplumun kurtarılmasını filozofundan talep eder. Milât sıraları felsefeden özellikle ahlâkçı olmasını ahlâkî sorunlarına eğilmesini istemişken, XX. yüzyılda ondan ahlâkçı, metafizikçi olmaması, sade ve sadece bilginin analizi ve eleştirisi ile yetinmesi istenmiştir.[15] Aristoteles için felsefenin tam bir "theoria", bir temaşa, herhangi bir pratik kaygı gütmeksizin varlığın olduğu gibi bilinmesi olmasına karşılık,[16] Marks'a göre "filozoflar şimdiye kadar dünyayı farklı farklı şekillerde "tasvir etmişlerdir. Oysa asıl önemli olan onu değiştirmektir"; yani felsefenin görevi bir "theoria", bir "nazar" değildir, bir "praksis", toplumsal devrimdir.

İşte bütün bunlardan ötürü en doğru yol, felsefe hakkında "doğmatik" bir tavır takınmaktansa tarih boyunca çeşitli görüntüleri altında varlığını koruyan şeyin ne olduğunu, daha doğrusu böyle bir şeyin olup olmadığını araştırmaktır. Böyle bir araştırmanın bize verdiği sonuç ise şudur ki felsefe, göründüğü her yerde ve her filozofta esas olarak aklî düşüncelerle çalışan, kendisini akla dayanan unsurlarla haklı çıkarmak isteyen, en genel bir ifade ile aklî bir değere yönelen eleştirici, ancak öte yandan evren hakkında genel, birlik ve tutarlılığı olan bir dünya görüşüne erişmek isteyen sentezci bir insan faaliyeti olmuştur. Böylece felsefeyi konu veya konularından, hareket noktasından, amacının özelliğinden çok bu konularına yaklaşmı tarzı, tutumu, faaliyetinin özelliği ile belirlemenin tarihsel olarak daha doğru olduğu ortaya çıkmıştır. O halde felsefî bir düşüncenin uygulama alanı bilimsel bir veriler bütünü olabileceği gibi, dinsel bir dogmalar bütünü de olabilir. Felsefe kurucu, statükocu olabileceği gibi yıkıcı, ihtilalci olabilir. Felsefe bizzat kendisi evren hakkında içerikli bir bilgi vermek isteyen bir faaliyet olabileceği

---

15. a.g.e., s. 11.
16. Aristoteles, *Metafizik*, 980 a 21; 981 b 15-25; 982 a 15 vs.

gibi bu iddiasından tamamen vazgeçerek bilginin insan deneyinin önüne koymuş, biriktirmiş olduğu malzeme üzerinde bir analiz, bir eleştiri olmakla yetinebilir. Kısaca felsefe bilgi teorisi olabilir, estetik olabilir, ahlâk olabilir, ilahiyyat olabilir.Bütün bunların fazla önemi yoktur. O, felsefe olabilmek için hareket ettiği nokta ile varmak istediği nokta arasında kendisini akla dayanan unsurlarla meşrulaştırabilme gücüne sahip eleştirici, tutarlı, birlikçi bir düşünce faaliyeti olmak zorundadır.[17]

Felsefeyi bu özellikleri ile ortaya koyduğumuz takdirde tarihte bu ölçüte yaklaşan bütün düşünce faaliyetlerini felsefî olarak nitelendirebilir; Orta Çağ Hristiyan ve Doğu İslâm dünyasında görülen çeşitli düşünce faaliyetlerinden çoğunu, örneğin İslâm dünyasıyla ilgili olarak Fıkıh, Tasavuf ve Kelâm hareketi içinde yer alan birçok düşünce, akım ve faaliyeti felsefe tarihi içinde ele alabiliriz.

Kelâm, İslâm olayının doğurduğu, İslâm'ın bünyesinden çıkmış ve özel olarak İslâm dininin getirmiş olduğu ilkeleri, düşünce ünsürlarını anlamaya, açıklamaya, savunmaya yönelmiş bir düşünce faaliyetidir. Başlangıçlarında İslâm'ın bünyesinde ortaya çıkan politik mahiyette, fakat aynı zamanda dogmatik planda yansıması olan bazı olayların etkisi altında bulunmuş olan Kelâm özellikle Kur'an'ın getirmiş olduğu inanç sisteminin diğer düşünce sistemleri ile karşılaşması sonucunda (Yahudi, Hristiyan, Yunan) gerek içeriği, gerekse yöntemi itibariyle değişmeler göstermiştir. Mu'tezile okulu ile inhisarcı bir biçimde akılcı bir eğilim gösteren bu düşünce akımı, Eş'arilikle birlikte oldukça törpülenmiş, Gazâli'den itibaren de büyük ölçüde felâsife tarafından temsil edildiği biçim ve anlamında felsefe ile karışarak devam etmiştir. Bununla birlikte felsefe ile Kelâm, felâsife ile Kelâmcı arasında bünyelerinden ileri gelen bir farklılık daima mevcut olagelmiştir. Bir defa Kelâm'ın başlangıçları İslâm'da tarihî olarak felsefeden önceye rastla-

---

17. Konunun tarafımdan geniş olarak tartışılması için bkz. yukarda 1. makale "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", s. 31-35.

maktadır (Kelâm VIII-IX. yüzyıl, felsefe IX-X. yüzyıl). Sonra İslâm'da felsefe ta başlangıçtan itibaren salt akıl aracılığıyla, genel akıl yürütme olarak kendisini ortaya koyduğu halde Kelâm, hiç olmazsa başlangıçlarında ve büyük bir devresinde, kendisini sadece İslâm'ın getirdiği metafizik, ahlâkî, siyasî toplumsal meselelerle sınırlamıştır. Sonra İslâm felsefesi açık olarak Yunan felsefenin bir devamı olmak, Yunan felsefesinin ele aldığı meseleleri Yunan tarzında işlemek istemiştir.

Fakat Yunan felsefesi olarak en iyi bilinenler, Aristoteles ve Yeni Platoncu sistemler olduğu için ya Yeni-Platonculuktan unsurlar alan bir Aristotelesçilik veya basit olarak bir Aristotelescilik olmuştur. Oysa Kelâm genel karekterleri itibariyle Yunan felsefesine, özelikle Aristoteles'e taban tabana zıt sonuçlara varmak istemiştir. Bunlar âlemin zamanda varlığa geleceği ve yokluğa gideceği, mekânın, zamanın hareketin süreksizliği, ikinci dereceden nedenlerin inkârı vs.dir.[18] Bunun yanında metodu itibariyle de Kelâm, Gazâli tarafından Aristoteles'in mantığı bünyesinde ithal edilenceye kadar büyük ölçüde felâsifeninkinden farklı usûller, akıl yürütme teknikleri ile çalışmıştır.[19] Şüphesiz İslâm filozofları hem birer iyi Müslüman olmanın bilincinde olarak, hem de içinde yaşadıkları din-merkezci toplumsal-kül-

18. M. Anawati-L. Gardet, *Introduction à la Thèologie Musulmane*, J. Vrin, Paris 1948, s. 318-324.

19. İ. Madkour, Gazâlî öncesi Kelâm'ının en önemli okullarından biri olan Mu'tezile'nin eserlerindeki tartışma ve ispat etme usûlleri ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Bu, metodsuz, düzensiz, hangi konuda olursa olsun ikna etmeye ve kendi görüşünü hâkim kılmaya yönelik bir diyalektiktır. İlk Mu'tezililerin eserleri hakkında az bilgımiz olmasına rağmen, onların tartışmalarında teknik usûllerden yoksun oldukları görülmektedir. Ne bölme, ne sınıflama, ne de bazı başka şeylerin kendilerine dayandırılabileceği muayyen noktaların tanımı bunlarda mevcut değildir. Bu eserlerde deliller biraraya getirilmez, üzerlerine kıyasların dayandırılabileceği öncüller tesis edilmez, bütün kuvvetini bazı seçilmiş deyimlere ve bazı tabiat olaylarının yorumuna borçlu olan hitabete dayanan bir diyalektik vasıtasıyla akıl yürütür". (*l'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris, J. Vrin, Paris, 1934, s. 252).

türel değerlerden ötürü İslâm'ın özel meselelerine kayıtsız kalmamışlar, onları da kendi sistemleri içine sokmak suretiyle açıklamaya çalışmışlardır. (Meselâ Fârâbî'nin peygamberlik teorisi ve İbni Sinâ'nın Kur'an'ın gelecek hayatla ilgili görüşlerini yorumlama teşebbüsleri); hatta yine bunlarla bağlantılı olarak çok önemli bir meseleyi çözmeye yönelmişlerdir (akıl ile iman, felsefe ile din arasındaki ilişkiler meselesi). Ayrıca kendi sistemlerinde önemli noktalarda İslâm'ın temel dogmalarından uzaklaşmamaya, onları bu sistemleri içinde eritmeye, özümlemeye çalışmışlardır. (Mesela Fârâbî ve İbnî Sina'nın "ezelî yaratım" anlayışları). Fakat sistemlerinin genel zihniyeti ve vardıkları sonuçlar, bu çabalarına rağmen onların dinsel görüş açısını temsil eden kişiler tarafından (mesela bir Gazâli tarafından) "kâfir" ilan edilmelerine engel olamamıştır. Bu sonuçlar içerisinde gerçekten İslâm dogmatiğine aykırı gibi görünen bazılarını şöylece özetleyebiliriz: Fârâbî ve İbni Sinâ'nın yaratıklar ile Tanrı'yı ilke olarak aynı düzeye getirmek ve Tanrı'nın evrene aşkınlığını reddetmek tehlikesini gösteren monist panteizmleri, Kur'an'ın gelecek hayatla ilgili öğretisini tehlikeye sokan Fârâbî ve İbni Sinâ'nın Platoncu, İbni Rüşt'ün ise monopşisist, yani bütün insanlar için ölümden sonra tek bir ruh kabul eden anlayışı, genel olarak felâsifenin Tanrı'nın sıfatlarını inkâr edişleri veya onları Tanrı'nın özüne indirgeyişleri, yine felâsifenin determinist fizikleri içinde mucizelerin inkâr edilişi vb.

Gardet ve Anawati'nin haklı olarak dedikleri gibi felâsife, dinin, akıl tarafından yorumlanmasını, temellendirilmesini kabul etmiştir; ancak akıl din tarafından kuvvetlendirilmesi, sınırlandırılmasını gözönüne almamıştır.[20] Yani İslâm filozoflarında din ve akıl arasındaki ilişkiler problemi a priori olarak akıl lehine çözümlenmek üzere ortaya konmuştur. Felsefenin İslâm'da büyük bir gelişme devresi geçirdikten sonra birdenbire "felâsife" olarak ortadan kalkmasının, resmî öğretimde yer alamamasının, felâsifeye dinsel görüş noktasını temsil eden kişiler

---

20. Anawati-Gardet, *Introduction*, s. 321.

tarafından "kafir" ilan edilmeyi de içine alacak ölçüde şiddetli hücumlar yöneltilmiş olmasının en önemli nedeni bu olsa gerektir.

Ancak bütün bu mülahazalarımız Kelâm cereyanının, özü itibariyle felsefî bir düşünce cereyanı olduğunu iddia etmemize engel olmamaktadır. Felsefenin, felsefî düşüncenin özellikleri hakkında verdiğimiz açıklamalar gözününe alınınca Kelâm hareketinin de doğmatik bir malzemeden hareket eden, fakat aklî bir değeri hedefleyen, eleştirisel, tutarlı, birlikli bir düşünceler bütünü olarak felsefî bir özelliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta daha ileri giderek İslâm olayından, hareket eden, İslâm dogmatiğini akılla anlamak, açıklamak, temellendirmek isteyen bir çaba olarak gerçek anlamda "İslâm felsefesi"nin Kelâm olduğunu bile savunabiliriz.[21] Yine bu niteliğiyle Kelâm'ın veya daha doğru bir deyişle Kelâm felsefesinin felsefe tarihçileri tarafından özellikle üzerinde durulması gereken bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz.

Kelâm'la felsefe, Kelâmcı ile filozof arasındaki ilişkiler hakkındaki genel modelimizi böylece belirledikten sonra Kemâl Paşazâde'yi Kelâm tarihi içinde bazı özellikler arzeden ve hakkındaki nihaî değerlendirmemizle ilgili olarak ana önem taşıyan özel tarihî yerine yerleştirmek üzere Kelâm'ın gelişim süreci ile ilgili bazı diğer noktaları da belirtmek ihtiyacını duymaktayım.

Kemâl Paşazâde Kelâm tarihi içinde İbni Haldun'un deyimiyle iki büyük devre olan "eski (mutakaddim) Kelâmcılar" ile "yeni (mutaahhir) Kelâmcılar" devreleri içinde bu ikincisi içinde yer almaktadır. İbni Haldun'un sınıflamasına göre "Eski Kelâmcılar" devresi içine, a) İlk Müslümanlar tarafından oldukları gibi kabul edilen inanç unsurları, Kur'an ayetleri üzerinde yorumlama ile ilgili ilk çabalar ve görüş ayrılıkları, özellikle Tanrı'nın özü ve sıfatları üzerindeki tartışmalar safhası, b) İslâm'da bilimler ve sanatların gelişmesine paralel olarak her konuda sistemli eserler yazılmasına paralel olarak bu konuda da

21. a.g.e., s. 325.

eserler meydana getirmeye başlayan Mu'tezile hareketi, c) Nihayet Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve onun ilk takipçileri (Bakıllânî, Cüveynî vb.) ile birlikte Eş'arilik hareketi girer.[22] İkinci devrenin başında bulunan büyük şahsiyet, Gazâli'dir. Gazâli'den sonra yeni tarzda Kelâm yapanlar grubu içine ise Fahreddin Râzi, Nasreddin Tûsî, Taftazânî, Beydavî, (ve biz ekleyelim: İ'ci, Curcânî vs.) gibi önemli isimler girer.[23] Bu devre de kendi içinde daha alt devreler olarak Kelâm'ın felsefeleşmeye doğru gitmesi, Kelâm'la felsefe arasındaki ayrımların artık ortadan kalkacağı bir ölçüde felsefeleşmesi, bu eğilimi temsil eden birtakım büyük isimlerle klasik eserlerini vermesi ve nihayet bu klasik yazarların eserlerinin tekrar ve tekrar şerh edilmesi, onlara haşiyeler yazılması, ta'likatlar yapılması, kısaca Kelâm'ın kemikleşmesi, donuklaşması devreleri olarak bazı başka devrelere ayrılabilir.[24]

Bu iki devreyi birbirinden ayıran belli başlı özellikleri de Kelâm hareketinin tarihsel gelişimi içinde bir dönüm noktası teşkil ettiği anlaşılan Gazâli'nin pozisyonunu hareket noktası olarak ele alıp şöylece özetlememiz mümkündür:

A) "Eski Kelâmcılar" esas itibariyle Fıkıhtan gelen analojik akıl yürütme üzerine dayanan bir mantık kullanmakta, delilleri ince ve derin tetkiklerden geçiren, kıyasları inceleyen mantık ilmini bilmemektedirler. Oysa Gazâli'den itibaren onların bu akıl yürütme ve ispatlama usulleri terkedilecek, genel özlerin, kavramların araştırılmasına ve bunlara dayanılarak kıyaslar teşkil edilmesine dayanan "devr", "teselsül" burhanları, "abese irca" usulleri vs. ile yeni mantık, yani Aristoteles mantığı gitgide artan bir ilgi ile öğrenilmeye ve kullanılmaya başlayacaktır.[25]

B) "Eski Kelâmcılar" Yunan tarzında felsefe yapan İslâm filozoflarının tabiat felsefelerinin tamamen tersi olan bir tabiat felsefesi geliş-

---

22. İbni Khaldûn, *The Muquaddimah* (An Introduction to History), İng. çev. Franz Rosenthal, Cilt III. Newyork, 1958, 1958, s. 43-51.
23. a.g.e., s. 52, 53.
24. Anawati-Gardet, *Introduction*, s. 75-78.
25. Madkour, *l'Organon d'Aristote*, s. 252.

tirmişler, bu tabiat felsefesinin dayandığı ana tezleri (atomun, boşluğun varlığı, arazların iki an devam etmeyeceği, birbirleri üzerinde etkide bulunamıyacakları, mekânın, zamanın süreksiz olduğu vs.) ve bu tezlerden çıkan sonuçlarla (âlemin her an yeniden yaratılma durumunda olduğu, âlemde tabiat kanunları, daha doğru bir deyişle bizzat tabiatın kendisinin var olmadığı vs.) İslâm dogmalarını savunmaya çalışmışlar. Oysa "Yeni Kelâmcılar" döneminde bizzat Gazâli'den itibaren bu Eş'ari-Bakıllânici tabiat felsefesinin birçok tezi (atomun, boşluğun varlığı, arazların iki an devam etmeyeceği vs.) reddedilmiştir.[26] İslâm dogmalarını savunmak üzere bizzat Yunan tarzında felsefe yapan filozofların kendi tabiat felsefelerinden, psikoloji ve antropolojilerinden alınan birçok kavram ve görüşle felâsifeye karşı çıkılmıştır.

C) Üçüncü ve aslında bu yukarda belirttiğimiz iki özelliğin temelinde bulunan bir özellik olarak "Eski Kelâmcılar", felsefeye kararlı bir biçimde karşıdırlar. Onlar gerek felâsifenin Tanrı'nın bütün işlerinin akılsal olduğu, dolayısıyla İslâm vahyinin bütününün tam ve uygun bir biçimde akıl tarafından kavranılabileceği genel tezine, gerekse bu tezi ispat etmek üzere geliştirilmiş olan Aristoteles-Yeni Platoncu tabiat felsefesi, psikoloji ve antropolojiye karşıdırlar. "Yeni Kelâmcılar" ise bunun tersine gitgide daha çok Kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırmaya doğru gitmişlerdir. İbni Haldun'a göre bu esas itibariyle iki yönde olmuştur: Onlar gerek inceleme konularını felsefenin incelediği konularla karıştırmışlar, yani filozofların kendi disiplinlerinde, mesela psikolojilerinde, fiziklerinde, metafiziklerinde ele almış oldukları konu ve sorunları kendileri de ele almaya başlamışlar[27] gerekse yaklaşım tarzlarını, filozofların sözü edilen konu ve sorunlara yaklaşım tarzları ile karıştırmışlar; yani bu konuları dinî görüş açısından değil, filozoflar gibi bizzat kendileri bakımından incelemelere tâbi tutmaya başlamışlardır.[28]

---

26. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, III, s. 152.
27. a. g. e., s. 153.
28. a.g.e. s. 52-53.

Bu son noktayı biraz daha yakından inceleyelim: Bunun için de yine bu konuda da kanaatimize göre en nüfuz edici analizlerde bulunmuş olan İbni Haldun'a dayanalım: İbni Haldun'a göre Kelâm "inanç unsurlarını mantıkî delillerle ispat eden ve görüşlerinde ilk müslümanlardan ve ehl-i sünnetten sapmış olan bid'at ehlini reddeden bir ilimdir".[29] Yani İbni Haldun Kelâm'ın ana karakteristikleri olarak şunları görmektedir: Kelâm, aklî bir disiplindir. Başka deyişle, akla dayanan delillerle çalışır.Ancak hareket noktası belirlidir: Bu, İslâm vahyinin inançla ilgili unsurları, başka deyişle dogmalarıdır. Kelâm'ın amacı da tamamen belirlidir: O, bir "apoloji"dir, yani bu inanç unsurlarını muzaffer kılmak, onlara karşı çıkanların görüşlerini reddetmek, çürütmek isteyen bir savunmadır. Bundan dolayı da o aynı zamanda bir polemik, bir "diyalektik"tir. Yani asıl amacı belli bir görüşü muzaffer kılmak, ona karşı olan görüşü çürütmek olan bir faaliyet olduğu için bir amaca uygun olarak bir "diyalektik" olmak zorundadır.

İbni Haldun'a göre, oysa felsefe böyle değildir. Kelâm'la felsefe arasında gerek hareket noktaları, gerekse amaçları bakımından temel ve meşru bir farklılık vardır: Felsefe, bir aklî ilimdir; oysa Kelâm, daha önce de belirtildiği gibi bir naklî ilimdir. Felsefenin hareket noktası insan aklına ve insan deneyine kendisini takdim eden, kendisini vazeden her türlü sorunun bizzat kendisi için çözülmesidir. Oysa Kelâm'ın hareket noktası Peygamber'in Tanrı'dan getirmiş olduğu haberler içinde inançla ilgili unsurlardır. Felsefenin amacı varlık hakkında, her türlü varlık hakkında ona uygun bir bilginin elde edilmesidir; varlığı varlık olmak bakımından ele almaktır; oysa Kelâm'cının amacı varlığı bir yaratıcıya delil ödevi görmesi bakımından incelemek ve "Şeriat'ın getirmiş olduğu inanç unsurlarının, bid'atlerin reddedilmesi ve bu inanç unsurları ile ilgili şüphe ve güvensizliklerin ortadan kaldırılabilmesi için mantıkî deliller yardımıyla nasıl ispat edilebile-

---

29. a.g.e. s. 34.

ceklerini bulmaktır".[30] İbni Haldun'un bu hareket noktası, konusuna yaklaşım ve amaçlanan hedef bakımından Kelâm ve felsefe arasındaki farklılığın "Eski Kelâmcılar" tarafından lâyıkıyla gözönüne alındığını, ancak Gazâli'den itibaren bu farklılığın haksız ve yanlış olarak unutulmaya başlandığı kanaatindedir. Bu açıdan İbni Haldun'un Gazâli öncesi Kelâmcılara karşı tavrında ilginç bir nokta vardır: O, bu devrede Kelâmcıların kullanmış oldukları delillerin teknik olarak pek mükemmel olmadıklarını kabul etmektedir. Hatta Bakıllânî gibi Kelâmcılar tarafından geliştirilmiş olan tabiat felsefesinin ilke, öncül ve tezlerinin felsefî bakımdan çok ilkel, hatta düpedüz yanlış olduklarını düşünmektedir. Çünkü onlar tabiatı, özleri, tek kelime ile bilimi ve aklı inkâr etmek gibi bir sonuca varmaktadırlar.[31] Ancak İbni Haldun'un bu Kelâmcılarda beğendiği çok önemli bir yan vardır: Bunlar Kelâm'ın naklî bir bilim olduğunu ve böyle de kalması gerektiğini asla gözden kaçırmamışlardır. Bunlar Kelâm'ın konusunun sadece şer'î malzeme ile sınırlı olduğunu, amacının ise bu şer'î malzeme içindeki inanç unsurlarını açıklığa kavuşturmak ve savunmasını yapmak olduğunu hiç unutmamışlardır. Dolayısıyla onlar akla kendi başına bir değer vermemişler, ona itimat etmemişlerdir. Ancak bu inanç unsurlarını savunmada bir araç olması bakımından ona dayanmışlardır. "Çünkü akıl, Şeriat ve onun hükümleri üzerinde yetkisizdir. Kelâmcıların bu sorunlar üzerinde akla dayanan delilller ileri sürerken amaçları onlarla ilgili olarak hakkikati ortaya çıkarmak, daha önce bilinmeyen birşeyin varlığını ispat etmek değildir. Bu, filozofun işidir. Tersine buralarda Kelâmcının amacı, sözü edilen inanç unsurlarını ve onlar hakkında ilk Müslümanların görüşlerini destekleyecek ve onlar üzerindeki bilgilerinin aklî bilgiler olduğuna inanan bid'at ehlinin şüphelerini def edecek aklî bir delil getirmektir. O halde Kelâmcılar,

---

30. a.g.e., s. 52-53
31. A. Arslan, "İbni Haldun ve Mantık", *Felsefe Yazıları*, Yazko, 3. kitap, İst. 1982, ss. 15-18, 27.

ancak ilk Müslümanlar tarafından inanılan ve nakledilen bu inanç unsurlarının doğruluğunu naklî dellillerle kabul ettikten sonra aklî bilgileri ileri sürerler".[32]

Peki bu sonradan gelen Kelâmcıların Kelâm'la felsefeyi birbirlerine karıştırmalarının temelinde ne bulunmaktadır? İbni Haldun bunun belli başlı nedeni olarak Kelâmcıların, filozofların da bu inanç unsurları üzerinde yapmış oldukları inceleme ve temellendirme faaliyetlerini görmeleri olduğunu düşünür gibidir. Başka deyişle Kelâm'ın konu ve sorunları ile felsefenin, özellikle ilahiyyatın konu ve sorunları arasında bir benzerlik vardır:Filozofların kendileri de Tanrı'nın varlığı, sıfatları, varlıklarla Tanrı arasındaki ilişkiler, ruhun ölümden sonraki akibeti vs. gibi konular üzerinde çeşitli felsefî düşünceler ve tezler ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar onların bu tezlerine, görüşlerine karşı çıkmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bir yerden sonra kendileri de farkında olmaksızın filozofların bu görüşlerinden, özellikle bu konulara yaklaşım tarzlarından etkilenmişlerdir. Bu konular üzerinde Şeriat'ın tebliği ile bağımlı ve sınırlı oldukları noktasını gözden kaçırıp, onları aynen filozoflar gibi işlemeye başlamışlardır. Bir sonraki aşamada ise hareket noktalarını ve amaçlarını tamamen unutarak artık tamamen felsefenin alanına giren birtakım konuları ele almaya ve konuları onlar gibi işlemeye başlamışlardır. Öyle ki bu Kelâmcılar artık eserlerinde önce mutlak varlık, birlik, çokluk mahiyet, imkân gibi genel konular üzerinde durmaya, arkasından fizikle ilgili, bunun arkasından da ilahiyyat ile ilgili şeyleri ele alıp işlemeye gitmişlerdir.[33] Bunun sonucunda bu tip Kelâmcıların eserlerinde Kelâm, hemen hemen felsefenin bütün konularını kapsamak iddiasında olan bir ilim haline gelmiştir.

Yine İbni Haldun'a göre bunun ikinci bir önemli nedeni İslâm kültür tarihinde bir noktadan itibaren Kelâm'ın, Kelâm olarak artık varlık nedenini kaybetmiş olması, çünkü artık kendilerine karşı

---

32. İbn Khaldûn, *Muqaddimah*, III. s. 153-154.
33. a.g.e. s. 153.

İslâm'ın inançla ilgili unsurlarını savunmanın gerekeceği sapkın mezhepliler veya bid'at ehlinin tamamen ortadan kalkmış olmasıdır. Nitekim yine İbni Haldun bir başka yerde bu teorik Kelâm ilminin kendi zamanında (M.S. XIV. yüzyıl) öğrenciler için artık öğrenimi ve işlenmesi zarurî olan bir ilim olmaktan çıktığını ileri sürerek şöyle demektedir: "Çünkü sapkın mezhepliler ve bid'at ehli (artık) ortadan kaldırılmışlardır. Ehli Sünnet bilginleri sistemli çalışmaları ve eserleri ile bize sapkın mezhepliler ve bid'at ehline karşı korunmalar, savunmalar sağlamışlardır. Mantıkî deliller, ancak bu bilginler kendi görüşlerini savunmak ve bu delillerle desteklemek (ihtiyacını duyduklarında) gerekli idi".[34] Demek ki artık sapkın mezhepliler ve bid'at ehli ortadan kalktığına göre Kelâm'ın temel varlık nedeni de ortadan kalkmıştır. Çünkü bu neden, İslâm dininin inançlarla ilgili unsurlarına karşı çıkan, onları reddetmeye çalışan bu insanlara karşı onları savunmak, muzaffer kılmak üzere aklî deliller getirmeye çalışmakdan başka bir şey değildi.

Burada yine Gazâli'yi ve onun *Tahâfüt al-Falâsifa* sini hatırlamamız gerekir. Gazâli'nin bu eseri ile genel olarak İslâm dünyasında, özel olarak Doğu İslâm dünyasında Yunan tarzında felsefe geleneğine ölümcül bir darbeyi vurmuş olduğu ve toplumda aslına bakılırsa da başlangıçlarından itibaren oldukça "emniyetsiz" ve zayıf bir zemin üzerinde bulunan felsefeyi kesin olarak gözden düşürttüğü bilinmektedir. İslâm'da din ile felsefe, iman ile akıl arasındaki ilişkiler probleminin felâsifenin bütün çabalarına rağmen, meselâ Batı Hristiyan toplumunda XIII. yüzyılda bir St. Thomas tarafından başarıldığı gibi felsefenin toplumda itibarlı bir şekilde yaşayabileceği ve devam edebileceği bir tarzda tarihsel bakımdan olumlu bir şekilde çözümlenememiş olduğu bir gerçektir. Merkezî değeri din olan Orta Çağ toplumunda felsefenin ve şu veya bu biçimde ona dayanan, onun içinde yer olan diğer bilimlerin, daha genel olarak her türlü akılcı-entellektüel faaliyetin istikrarlı bir yaşama

34. a.g.e. s. 54.

şansı elde edebilmeleri için, felsefe ile din arasında bir uzlaşmanın başarılması şarttı.[35] St. Thomas'ın "vahye dayanan teoloji" ile "akla dayanan teoloji" arasında yaptığı ayrım, akla ayanan teolojinin vahye dayanan teolojinin tezleri hakkında herhangi bir görüş ileri sürememesi, ayrıca imanın hizmetine koşulmayı, onun hizmetiçisi olmayı (ancilla theologia) kabul etmesi Batı Hristiyan dünyasında felsefeye varlığını devam ettirmesi için gerekli olan güvenli ortamı sağlamış bulunmaktaydı. Bu tarihî bakımdan başarılı uzlaştırma olayı sayesindedir ki felsefe Kilise'nin resmî öğretimi içinde yer alabilmiş, Orta Çağ dünyasının aydınları ve bilginleri olan rahipler tarafınan işlenebilmiş ve geliştirilmiştir. Yine dinle felsefe arasında yapılan bu uzlaştırma olayında felsefe olarak Aristoteles'e dayanılması bir başka bakımdan olumlu olmuştur: Çünkü Aristoteles, İlk Çağ filozofları arasında sisteminde en fazla bilimsel kaygılar taşıyan zamanının bilimsel sonuçlarına en fazla dayanmak arzusunda olan filozoflardan birisidir. O halde dinle felsefe arasında yapılan bu teklifin ilme yeter derecede olumlu bir hayat hakkı sağlayabilmesi için bu telifin felsefe adına meselâ bir Plotinos'la veya Platon'la değil de, Aristoteles'le yapılması büyük bir önem taşımaktaydı.[36]

İslâmda ise böyle bir telifin başarılmamış olduğu, felsefe ve bilim adına acı verici tarihî bir vakıadır. Felâsife'nin bu yönden bir teşebbüsleri olmamış değildir. Hatta onların en büyük problemlerinden birisini dinle felsefe, iman ile akıl arasında bir uyuşma, uzlaştırma sağlamak çabaları teşkil etmiştir. Ancak onlar bilindiği gibi, herhangi bir şekilde kendilerinden fedâkarlık etmeye yanaşmadıkları şu iki ana tezden hareket etmekteydiler: 1) Ortada bir bilim değerinde olan ve bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşmak durumunda, hatta zorunda oldukları tek bir felsefe vardır. 2) Bu bilim değerinde olan felsefe ile İslâm vahyinin

---

35. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri" (Avrupa ile Mukayese), *Araştırma*, I. Cilt, Ankara, 1963, s. 27-30.
36. a.g.e., s. 30.

tezleri arasında tam uyuşma vardır.[37] Birinci tezleri onları Yunan filozofları özellikle Platon ile Aristoteles arasında herhangi bir ciddi görüş ayrılığının var olduğu noktasını inkâr etmeye götürüyordu.[38] Yine bu birinci tezlerinin diğer bir sonucu felsefenin çeşitli disiplinleri, örneğin mantık, fizik, metafizik, ahlâk disiplinleri arasında önermelerinin niteliği bakımından herhangi bir farklılığı reddetmeleri, filozofların bütün bu alanlara ait önermelerinin aynı ölçüde bilimsel olduğunu düşünmeleriydi. İkinci teze gelince, burada da filozoflar vahyin alanına giren şeyin, aynı zamanda felsefenin ve aklın alanına girdiğini düşünüyorlar ve böylece felsefenin, dinin üst düzeyde bir ifadesi, hakikatin kendisi bakımından onun gerçek, uygun ifadesi olduğunu ileri sürmekteydiler. Peygamberler tarafından getirilen bilgilere, yani pozitif dinlere gelince, onlar filozofların asıl hakikatini bildikleri birtakım konuların halkın anlayış seviyesine indirilmiş alt düzeyden bir ifadesi olmaktaydılar.[39] Bunun da bir telif olduğu, üstelik tarih boyunca bu konuyla ilgili olarak geliştirilmiş olan en sistemli, en geniş kapsamlı ve bu anlamda en başarılı teliflerden biri olduğu doğrudur. Ancak bu telifi dinsel görüş noktasını temsil eden kişilerin, örneğin bir Gazâli'nin kabul etmesi beklenemezdi. Gazâli, Fârâbî-İbni Sinâ'cı felsefenin bu iki temel tezine de kesinlikle karşı çıkmıştır: O, ortada ne bütün önermeleri tartışılmaz nitelikte ve bir bilim değerinde olan bir felsefenin oldu-

---

37. Daha geniş bilgi için bkz: A. Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır", yukarda 1. makale, s. 10 vdd.

38. *Kitab al cam' bayna ra'yay al-hakimayn Aflatûn al-ilâhî ve Aristûtâlîs* (*Alfârabi's Philosophische Abhandlungen*, Herausgegeben von F. Dieterici, Leiden, 1890) adlı eserinde Platon ve Aristoteles'in sadece öğretileri bakımından değil, karakterleri, hayat tarzları ve yazış stilleri bakımından da birbirleriyle tam bir uyumluk durumunda olduğunu ispatlamaya çalışan Fârâbî bu tezi en kuvvetli bir biçimde savunmaktadır.

39. Felâsifenin bu ikinci tezlerinin geniş bir şekilde işlenmesi ile ilgili olarak bkz: A. Arslan, "İbni Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din ilişkileri", *Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, s. 377-413, (yukarda 4. makale s. 106. vdd)

ğunu düşünmektedir; ne de böyle bir felsefenin tezleri ile İslâm dininin temel tezleri arasında tam ve kesin bir uygunluk olduğu fikrindedir. Özellikle bu ikinci nokta ile ilgili olarak Gazâli, öldürücü itirazlarını şu biçimde sıralamaktadır. Filozofların vahyin alanına giren herşeyin, aynı zamanda felsefenin ve aklın alanına girdiği, filozofların vahyin alanına giren bütün bilgilerin, görüşlerin, akılsal-felsefi açıklamasını, temellendirilmesini vermek gücünde oldukları iddiaları doğru değildir. İslâm dininin birçok tezi filozofların varmış oldukları sonuçlara uygun bir durumda bulunsa bile, felsefi olarak ispat edilemez; nitekim de filozoflar bu tezleri, aksi yönde olan iddiaları ne olursa olsun, fiilen ispat edebilmiş değillerdir. Ayrıca filozofların birçok konuda İslâm dogmatiğine aykırı olan bazı sonuçlara varmış oldukları da görülmektedir. Meselâ onların âlemin ezeli olduğu, Tanrı'nın âlemdeki bireysel varlık ve olayları, bu niteliklerinde bilemiyeceği, öbür dünyada bedensel bir yeniden dirilmenin ve bedensel hazlar ve acıların söz konusu olamayacağı yönündeki tezleri, İslâm'ın bu konularındaki görüşlerine kesinlikle aykırıdır. Nihayet filozofların görüşleri kabul edildiği takdirde dinin filozoflar ve eliti bağlayıcı niteliği ortadan kalkmakta, o, sadece halkı disiplin altında tutmaya yarayan bir kurallar bütününe indirgenmektedir.[40] Daha kısa bir deyişle, dinin tanrısal ve insanî hakikatin bilimsel ifadesi olmadığı, bu işleve ancak felsefenin sahip bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu da kabul edilemez. Gazâli şu noktayı gayet iyi bir biçimde görmüştür ki felâsife gerçekte dinle felsefenin karşılıklı olarak ilgi ve yetki alanlarını tesbit etmekten ziyade felsefeyi, hiç olmazsa elitle, aydınlarla ilgili olarak kendisini dinin yerine ikame etmeye çalışmaktadır. O, mantığı, fiziği, ilahiyyatı, ahlâkı ve siyaseti ile yani teorisi ve pratiği ile bir tür ayrı bir dindir.

İşte Gazâli'nin bu durumu bütün sertliğiyle ortaya koymasından ve felâsifeye bütün bu noktalarda yönelttiği şiddetli eleştirilerden sonra

---

40. Gazâlî, *Tehâfüt al-Falâsifa*, Süleyman Dünya neşri, 4. baskı, al-Kahira, 1966, Dar al-Maaırif, ss. 73-75; *Al-Munkız min al-Dalâl*, çev. Hilmı Güngör, İst. 1948, M. E. B. s. 63-65.

Yunan tarzında felsefe geleneğinin Doğu İslâm dünyasında zaten sağlam olmayan temellerini tümüyle kaybettiği, otonom bir kültür faaliyeti, bir disiplin olarak meşruluğunu yitirdiğini, resmî öğretim programlarının dışına itildiğini görüyoruz. Ancak bu ilk bakışta çelişik, fakat aslında tabii bir sonuç olarak Kelâm'ın da varlık nedenini kaybetmesine yol açmış görünmektedir. Çünkü Kelâm ile felsefe arasındaki dramatik gerginlik, İslâm düşüncesinin gelişimi ile ilgili olarak çok canlı bir uyarıcı neden rolünü oynamış görünmektedir. Bu gerginlik çözülünce ve sapkın mezhepliler ve bid'at ehli, çok daha genel bir ifade ile İslâm dogmatiğine çözülmesi gereken zor problemler vaz eden insanlar sindirilince Kelâm'ın da buna paralel olarak başlangıçtaki "savunmacı" karakterini yavaş yavaş kaybetmeye doğru gittiği anlaşılmaktadır. Ortadan kalkmak istemeyen Kelâmcının nazarî düşüncesi kendisine yeni bir konu, yeni bir yaklaşım tarzı benimsemek ihtiyacını duymuştur. Bunun da İbni Haldun'un kendisinden şikayetçi olduğu şeyde, yani kendisine has olan salt Kelâm'la ilgili konuların yanında felsefî birtakım konuları, meseleleri de ele almakta, onları başlangıç amaçlarını büyük ölçüde kaybederek fillozoflar gibi "kendileri" için düşünmekte, Kelâmcıların ve filozofların çeşitli meselelerle ilgili görüşlerini geniş bir biçimde özetleyerek bir tür felsefe tarihi yapmakta bulmuştur. Nitekim bu devreden itibaren yazılmış büyük Kelâm eserlerinde salt olarak felsefeye ait konular, meseleler, en büyük bir kısmı ile salt felsefi bazı meseleler üzerinde çeşitli gruplara ait düşünürlerin görüşlerini özetleyen "ansiklopediler" olmaya gideceklerdir. Meselâ bu devreye ait Kelâmcıların en büyüklerinden biri olan Curcâni'nini *Şarh al Mavâkıf*'ına bir göz attığımız zaman altı kısımdan ibaret olan bu çok hacimli eserin ilk dört ve esas kısmının salt olarak Yunan tarzında felsefe geleneğinin alanına giren meselelere hasredilmiş olduğunu görürüz. Bunlar bilgi teorisi, mantık, fizik, metafizik, psikoloji, biyoloji vs. ile ilgili meselelerdir. Bu eserin son ve ancak küçük bir kısmında Kelâm'ın kendisine hâs geleneksel meseleleri, mesela Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberlerliğin mahiyeti, mucize, hilafet vs. mesele-

leri ele alınıp işlenmiştir. Bu devrede yazılmış olan diğer önemli Kelâm eserlerinin de özelliği budur.[41]

Özetleyecek olursak XV-XVI. yüzyıllara doğru gelindiğinde Doğu İslâm toplumunda (Doğu İslâm toplumu derken de Sünnî geleneği içine giren İslâm toplumunu kastediyorum; çünkü Doğu İslâm dünyasında Şiî düşünce geleneği, Kelâm, Tasavvuf ve genel olarak felsefe ile ilgili olarak bazı bakımlardan oldukça farklı bir tarihî gelişme göstermiştir) Kelâm düşüncesi özelliklerini yukarda belirtmeye çalıştığımız bazı ana vasıflar kazanmıştır. Gazâli ile birlikte Fıkıhtan gelen eski mantık terkedilerek Aristoteles'in mantığı Kelâm'ın bünyesine sokulmuş ve kendini kabul ettirmiştir. Hatta öyle ki bu dönemden itibaren ta XX. yüzyıl başlarına kadar İslâm dünyasının ve öğretim müesseselerinin kendisinden hiçbir zaman vazgeçmiyecekleri, en fazla ilgi ile işlenen, medrese kültürünü oluşturan ana bileşkenlerden birini teşkil eden klasik mantık olacaktır.[42] Yine bu dönemde felsefe, artık felsefe olarak ortadan kalkmıştır. Daha doğrusu felsefe, felâsifenin temsil ettiği biçimde Yunan tarzında felsefe geleneği olarak ortadan kalkmıştır. Onun resmî öğretimin içinde herhangi bir yeri yoktur. Yukarda özelliklerin, belirttiğimiz Kelâm hareketi içinde ve yine bünyesinde Kelâm'ınkine benzer bir değişme, gelişme geçiren İslâm mistisizmi veya tasavvufu içinde belli birtakım özelliklerle varlığını sürdürmektedir. Kelâm'ın kendisi ise başlangıçtaki "apolojist" karakterini gitgide

---

41. Fahr al-din al-Razi'nin *Muhassal'ı* (*Kitâb muhassal afkâr al-mutakaddımin v al-mutaahhirin min al'ulamâ va al-hukamâ va al-mutakallimin*. Bu kitab Nasr al-din al-Tûsî'nin *Talhis al-Muhassal'ı* ile birlikte Kahire'de basılmıştır (tarihsiz); Al-Baydâvi'nın *Tavâlî al-Anvar'ı* (bu kitap 1233 de Kahire'de basılmıştır); Adud al-din al-I'cî'nin "*Mavâkıf'ı* (*al-Mavâkıf fi'ilm al-Kalâm*, 1239 da İstanbul'da basılmıştır), Taftazâni'nin *Makâsıd'inin* (*Makâsıd al-Tâlibin fi Usûl al-Din* (*fi al-Kalâm*), çeşitli tarihlerde İstanbul ve Kahire'de basılmıştır) kuruluşları, yapıları ile ilgili olarak toplu bilgi için bakınız: 'Anawati, *Introduction*, s. 162-169.

42. Bkz: Necati Öner. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1967, s. 11.

kayberek eklektik, daha doğrusu senkretik bir zihniyete bürünerek Kelâm veya felsefe ile ilgili meseleler üzerinde çeşitli görüşleri biraraya getiren ansiklopediler, felsefe tarihleri halini almıştır. Kelâm adına yazılmış eserler, artık geçmiş fikrî mirası öğrencilere aktarmaya, onları çeşitli doktriner meseleler üzerinde mümkün olduğu kadar geniş bir biçimde bilgili kılmaya çalışan el kitapları, bu el kitaplarının şerhleri, bu el kitapları ve şerhlerine yazılmış haşiyeler ve ta'likatlardır. Bu eserlerde Eş'ariciliğin Tanrı ve sıfatları, kaza ile kader, vs. ile ilgili konulardaki klasik tezleri savunulma durumundadır. Mu'tezile ve felâsifeye karşı çıkılır. Ancak bu tezler üzerinde herhangi bir ciddi geliştirme temayüllerine rastlanmadığı gibi birçok durumda özellikle felâsifenin ana ilkelerine (kavā'id), ana tezlerine yakın tezlerin senkretik bir zihniyetle kabul edildiği de görülür. Bu eserlerin yazarları mümkün olduğu kadar az "kişisel" olmaya çaba sarfeder gibidirler. Hemen her kitapta aynı meseleler, aynı büyük bölmeler, aynı tez ve karşıt tezlerin sıralanması ile adeta zaman-dışı bir çerçeve içinde donmuş gibi kendilerini gösterirler. İşte Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi* ve genel olarak kelâmcı-felsefî faaliyeti bu devre içinde yer alır ve bu devrenin ana başarısı ve zaaflarını kendi payına yansıtır.

Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi*'nin incelenmesinin, onun felsefî görüşlerinin ve felsefî kişiliğinin ortaya konması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak gözlerimizin önüne serdiği sonuçları şöylece özetlememiz mümkündür: Herşeyden önce yukarıda Kelâm'ın ne ölçüde felsefî bir hareket olarak adlandırılabileceği meselesini tartışırken ortaya koyduğumuz felsefe tanımına uyan bir anlamda Kemâl Paşazâde'de, yer yer hatta çok yüksek bir düzeyde olmak üzere felsefi bir tefekkürün varlığını müşahade ettiğimizi rahatlıkla ileri sürebiliriz. Bu tefekkür bir dünya ve hayat modeli ile ilişkileri ve bu bakımdan önemi açısından insanî kültür ve tecrübenin çeşitli alanlarına ait düşüncelerin bir araya getirilip sistemli bir biçimde düzenlenmesi ve böylece evrensel, birlikli, tutarlı ve sentetik bir dünya görüşünün oluştu-

rulması anlamında felsefî bir tefekkür değildir;[43] veya özelliği bu olan bir felsefî tefekkür değildir. Belli bazı meseleler üzerinde aynı zamanda derin ve geniş kapsamlı, eleştirici ve analitik, akılcı bir düşünme faaliyetinin başarılı bir örneğini teşkil etmesi anlamında felsefî bir tefekkürdür. Başka bir deyişle Kelâm Paşazâde şüphesiz bir Aristoteles, bir Hegel gibi bir sistem kurucu, birlik ve tutarlılığı olan geniş kapsamlı evrensel bir dünya görüşünü geliştirici bir düşünür olarak karşımıza çıkmamaktadır. Hiç olmazsa *Tehâfüt Hâşiyesi*'nde gördüğümüz kadarı ile daha ziyade kendisinden evvel İslâm düşüncesinde ortaya atılmış, işlenmiş birtakım önemli kelâmî-felsefî meseleler, geliştirilmiş olan kavram çözümlemeleri üzerinde kendi payına analitik, eleştirisel ve akılcı bir düşünme faaliyeti örneğini sergileyen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu analizlerin bir kısmında filozofların özellikle Aristoteles'in sisteminin temel kavramları onun tarafından geniş bir inceleme ve analize tabi tutulmaktadır. Meşela bunlar arasında Aristoteles'in zaman, hareket, sonsuz, madde ve form gibi fizik ve metafizikle ilgili temel kavramlarının analizleri, göksel, hareketin çokluğu, göksel akılların Tanrı ile ve kendi aralarında mahiyet farklılıklarının neden ibaret olduğu, gök cisimlerinin hareketlerinin ay-altı âlemindeki oluş ve yokoluşu meydana getirmelerinin hususiyeti vs. gibi kozmolojik-teolojik meselelerin analitik-eleştirisel bir biçimde ele alınmaları vardır. Bu arada Fârâbî-İbni Sinâ'cı On Akıl teorisinin bütün fizik, kozmolojik, psikolojik, metafizik sonuç ve uzantıları ile birlikte ortaya konduğu ve eleştirildiğini görmekteyiz. İşte bütün bu konularda Kemâl Paşazâde'nin ortaya attığı tartışmalar, verdiği açıklamalar, yaptığı eleştirilerden bu sistemleri, onların temel kavram, görüş ve zihniyetlerini gayet iyi bildiği ve son derece vukuf sahibi olarak bu konuları tartıştığı sonucuna geçebilmekteyiz.

Kemâl Paşazâde'nin sadece felâsifenin değil, onlara karşı çıkan veya onların görüşünü tartışan, kısmen paylaşan büyük Kelâmcıların, meselâ bir Gazâli, F. Râzi, N. Tûsî, Curcâni, Taftazâni vb.nin de gö-

---

43. John Herman Randall, Jr-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982 s. 6.

rüşlerini de son derece yakından bildiğini görmekteyiz. Zaten o gerek Hocazâde, gerekse Alaaddin Tûsî'nin eserlerinde ileri sürdükleri iddia, görüş ve itirazların gerçek sahipleri, ortaya atıcıları üzerinde özellikle durmakta ve böylece bu ikisinin söz konusu yazarlardan ne kadar büyük istifadelerde bulunduklarını, hatta yer yer onları nasıl tamamen tekrarlama durumunda olduklarını anlamamızı mümkün kılan açıklamalar vermektedir. Yine bu açıklamalarından, verdiği bilgilerden Kemâl Paşazâdenin kendisinin de bu yazarları ve eserlerini ne kadar yakından tanıyan, genel olarak Kelâm tarihi, özel olarak bu son dönem Kelâm felsefesi hakında ne kadar geniş ve derin bilgisi olan bir insan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kanaatime göre Kelâm ve Yunan tarzında felsefe geleneğini içine alan İslâm felsefî düşüncesinde, bazı alanlarda ve bazı özel problemlerle ilgili olarak günümüzde bile değerini koruyan bazı kalıcı başarılarılar gerçekleştirilmiştir. Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi*'nden de yararlanarak birkaç örnek vermem gerekirse İslâm'da gerek felâsife, gerekse Kelâmcılarda irade özgürlüğü meselesi ve bu meseleye derinden bağlı diğer bazı meseleler, yani irade ile fiil, irade ile kudret arası ilişkiler meseleleri düşünebilecek en derin ve ince bir biçimde işlenmiş tartışılmışlardır. Sonra yine İslâm'da Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak ispatlanması gibi teoloji ile ilgili bazı meselelerde de felsefî bakımdan önemli düşünceler geliştirilmiştir. Nihayet üçüncü bir örnek olarak imkân, imkânsızlık, zorunluluk gibi temel lojik-ontolojik kavramlar üzerinde özellikle Gazâli'den itibaren başlayan, daha sonra derinleştirilerek devam ettirilen elaborasyon çalışmaları, sonsuz, zaman mekan, hareket gibi fizik-metafizik bazı temel kavramlar ile ilgili tartışmalarda özellikle yine Gazâli sonrası Kelâm felsefesinde öne sürülen tezler, yapılan tartışmalar bence yüksek düzeyde felsefî bir tefekkürün varlığına tanıklık etmektedirler. Burada bu konular üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağım; ancak yukarda sözünü ettiğimiz doktora çalışmada geniş olarak göstermeye çalıştığım üzere, İslâm felsefî düşüncesi bu konularda çağdaşı olan Batı Hristiyan felsefî düşüncesinden çok ilerde olduğu gibi, aynı meseleleri daha sonra da tartışan çağdaş Batı düşüncesine, bazı noktalarda varlığından haberdar olmadığı emsalsiz değerde unsurlar

miras bırakmıştır. Çok kısa bir örnek vermem gerekirse meselâ Gazâli, filozofların âlemin Tanrı'nın eseri olduğu, Tanrı'nın âlemin faili olduğu görüşlerinde tutarsız olduklarını savunurken, gerçek fiilin, bilgiden ve kudretten bağımsız bir irade gerektirdiğini, böylece irâdenin temel özelliğinin tercih ettiricisiz bir tercih olduğun söyler.[44] Bu fevkalade ince irade tanımına veya irade anlayışına filozoflar her irade gibi Tanrı'nın iradesinin de mutlaka belirleyici bir nedeni olması gerektiğini, iradenin kendisinin de evrensel determinizme tâbi olduğu, bundan dolayı belirleyici bir neden olmaksızın bir seçme veya isteme olayından söz etmenin anlamsız olduğunu söyleyerek karşı çıkarlar.[45] F. Râzi de filozofların tarafını tutarak ve meseleyi Tanrı iradesinden daha geniş bir plana aktararak her türlü iradenin belirleyici ve yeter bir sebebi olması gerektiğini savunur ve evrende hiçbir failin aslında özgür olmadığı, insanın da aslında iradî olarak meydana getirdiğini düşündüğü fiillerinde bile muhtar değil, muztar (mecbur) bir varlık olduğunu belirtir.[46] İbni Rüşt'ün bu meselede Gazâli'ye yaptığı itirazda bulunduğu diğer önemli bir gözlem ise âlemde her bireysel varlığın diğerlerinden mutlaka kendisine mahsus bir nitelikle ayrılmasının zorunlu olmasından dolayı hiçbir irâdenin gerçekte iki eşit olana yönelemeyeceği, dolayısıyla irâdenin konusuna yönelirken mutlaka ayırdedici bir nedene dayanması gerektiği gözlemidir.[47] Hocazâde ise İbni Rüşt'ün bu itirazını önlemek üzere aç bir şahsın karşısında bulunan kısımları her bakımdan birbirine benzer olan pişmiş yuvarlak bir ekmek örneğine başvurur ve bu durumda o aç şahsın herhangi bir noktasından ekmeği yemeğe başlayacağı varsayımı ile Gazâli'nin görüşünü destekleyerek özelliği iki eşitten birini diğerine bir tercih ettirici neden olmaksızın tercih etmekten ibaret olan irâdenin veya irade özgürlüğünün varlığını ispat etmeye çalışır.[48]

---

44. Gazâlî, *Tahâfut al-falâsifa*, s. 78
45. Arslan, *Kemâl Paşâzade* (doktora tezi,) cilt III, s. 79-90.
46. a. g. e. s. 38.
47. Averroes *Tahâfut al-Tahâfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), İng. çev. Simon Van den Berg, Londan University, Press, 1954, I. Cilt, s. 23.
48. Arslan *Kemâl Paşazâde* (doktora tezi) , Cilt III, s. 45.

Şimdi şematik olarak ana noktalarını özetlemeye çalıştığım bu tartışmada önemli ve hâla güncelliğinden bir şey kaybetmemiş olan bir meselenin tartışıldığı açıktır. Bu meselede yine değerli düşüncelerin ortaya atıldığı veya ona verimli bir görüş açısından yaklaşıldığı da açıktır. Bu meselenin ortaya atılması ve tartışılmasında kanaatimce aynı meselenin çağdaş felsefede işlenmesinde kendisinden hareket edilen görüş açılarının, dayanılan unsurların, ileri sürülen belli başlı tezlerin hiçbirisi eksik değildir. Hatta bence ne Descartes, ne Spinoza, ne Leibniz, ne de başka herhangi bir çağdaş filozof bu meselenin tartışılmasında daha ileri bir noktada bulunmamaktadırlar. Örneğin Spinoza insanda seçme özgürlüğü olmadığını belirtirken F. Râzi ile aynı nedenlerden hareket etmektedir. Leibniz irade özgürlüğü meselesini tartışırken İbni Rüşt'ün açık bir biçimde dayandığı ayırdedilemezlerin özdeşliği prensibine dayanmaktadır.[49] Çağdaş insan bilimleri, sosyoloji, psikoloji veya hukuk, insan özgürlüğü ve determinizm, insan özgürlüğü ve ahlâkî, cezâi sorumluluk meselelerini tartışırken, Gazâli, Râzi, Tûsî veya bir Hocazâde'den daha ilerde değildirler. Kemâl Paşazâde'nin de bu konularda herhangi bir orjinal ve meselelerin tartışılmasında bir katkı teşkil eden görüşü ile karşılaşmasak da en azından bu meseleleri kendisine kadar intikal etmiş olduğu şekli ve muhtevasıyla derinden kavrandığını görüyoruz.

Kemâl Paşazâde'de dikkatimizi çeken diğer önemli husus, Gazâli sonrası Kelâmcı'larının bazılarının, örneğin bir F. Râzi veya N. Tûsî'nin, hatta bizzat Hocazâde'nin kendisinin tavır ve yaklaşımlarına paralel olarak hiç de Gazâli'nin görüşlerine körükörüne bağlı olmadığı, tersine birçok konuda Gazâli'ninkilerden ziyade felâsifenin görüşlerine yakın olduğudur. Gerçekten daha önce Hocazâde de *Tehâfüt*'ünün başlarında her ne kadar bu eserini "tefelsüf ehlini mağlub etmek amacıyla" kâleme aldığını söylemekteyse de[50] aslında sık sık Gazâli'ye karşı

49. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihı*, İstanbul, 1961, s. 322.
50. Aslan Kemâl Paşazade (doktora tezi), Cilt III. s. 10

çıkmakta, hatta Kemâl Paşazâde bu tuhaf duruma işaret ederek Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün filozofların tutarsızlıklarından çok Gazâli'nin tutarsızlıklarını ortaya koymak ister gibi bir havaya sahip olduğu noktasına dikkati çekmektedir.[51] Ancak aynı durum Kemal Paşazâde'nin kendisi için de söz konusudur. Kemal Paşazâde de sadık bir Gazâlici olmaktan çok, Gazâli ile felâsife arasındaki tartışmanın büyük ölçüde üstüne çıkarak her iki grubu muhakeme etmeye çalışmak, haklarında karar vermek ister gibidir. Nitekim bazı önemli prensip meselelerinde, kendi deyimiyle "kaideler" de, Kemâl Paşazâde'nin de Hocazâde gibi filozofların yanında göründüğü vakidir. Meselâ Gazâli'nin Tanrı'da bir terkip olmasının mümkün olduğu görüşü ile ilgili olarak ileri sürdüğü ve birçok yerde tekrarladığı ana görüşüne, yani "filozofların elinde Tanrı'nın varlığını ispat etmek için bir tek delil vardır. Bu da nedenlerin sonsuz olarak teselsülünün imkânsız olduğu delilidir. Şimdi bu silsileyi kesici nedenin ezeli parçalardan mürekkep olmasının imkânsız olduğu hakkında filozofların bir delilleri yoktur" ana görüşüne Hocazâde ile birlikte Kemâl Paşazâde karşı çıkar ve parçalarından mürekkep olacak böyle bir varlığın, bu parçalara ihtiyacından dolayı zorunlu olamıyacağını söyler.[52] Sonra yine "açıklamaya muhtaç olan, bir neden gerektiren sadece varlığa geliş (hudûs) midir? Yoksa salt olarak imkân, yani bir şeyin özü itibariyle mümkün olmaklığı da bir neden gerektirir mi?" meselesinde Gazâli birinci görüşü savunarak âlemin ezeli olduğunu iddia ettikleri anda filozofların onun bir varlığa getiriciye, bir nedene ihtiyacını reddetmek zorunda kalacaklarını söyler. Buna ise Hocazâde ile birlikte Kemâl Paşazâde de karşı çıkar: Kemâl Paşazâde'ye göre "zorunlu olan, varlığında başkasından müstağni olandır". Gazâli gibi sadece zamanda varlığa gelenin bir nedene muhtaç olduğunu söyleyenler, ezelî bir mümkünün varlığını kabul etmedikleri için bunu söylerler. Eğer ezelî bir mümkünün varlığını kabul etmiş ol-

---

51. a. g. e. s. 465.
52. a. g. e. s. 412.

salardı onlar da zamanda varlığa gelmemiş olan mümkünün, yani âlemin varlığa gelmeden önceki özü itibariyle durumunun varlığa gelmek için bir başkasına muhtaç olmadığını iddia etmezlerdi.[53] O halde filozofların dedikleri gibi ezelî mümkün, ezeli olmadığından dolayı bir sebebe ihtiyaç göstermekten kesilmez. Yine Kemâl Paşazâde, Hocazâde gibi Aristoteles'ten hareket eden felâsifenin bilfiil sonsuz ile bilkuvve sonsuz arasında yaptıkları ayırımı ve birbiri ardından gelen birbirine "hazırlayıcı" (mu'id) sebep ödevi gören şeylerin sonsuza kadar teselsül etmelerinin mümkün olduğu, ancak aralarında "tabiî" veya "vaz'î" bir terkip bulunan şeylerin sonsuza kadar gitmelerinin imkansız olduğu görüşlerini kabul eder gibidir.[54]

Yukarda sözünü ettiği noktalardan başka birçok noktada da Kemâl Paşazâde Gazâli'ye, Mu'tezile'ye, Bakıllânî'ye karşı filozofların lehine olarak yorumlanabilecek pozisyonları savunur. Bu cümleden olmak üzere o, Râzî ile birlikte zamanın yaratılmış olduğu, ezeli olmadığı iddiasının ispat edilmesinin güç bir iddia olduğunu,[55] Mu'tezile'nin Tanrı'nın evreni muayyen bir anda yaratmasının nedeni olarak ileri sürdüğü evrenin o yaratıldığı anda yaratılmasının temelinde Tanrı'nın insanla ilgili birtakım faydaların (maslahat) bilgisinin bulunduğu görüşünün yanlış olduğunu,[56] filozofların Tanrı'nın salt iyi olmasından ötürü zorunlu olarak, yani herhangi bir kasıt veya gaye söz konusu olmasızın taştığı görüşünün daha doğru olduğunu, atomcuların hareketle ilgili anlayışlarının daha genel olarak zaman ve mekânla ilgili süreksizci (discontinuiste) anlayışlarının doğru olmadığını söyler[57] vs. Bu ve benzeri noktaların varlığı Kemal Paşazade'nin bir Gazâli kadar felasifeye karşı olmadığı, hatta birçok yerde onların terminolojilerini, kavram belirlemelerini, hatta görüşlerini kabul ettiği sonucu çıkmaktadır.

---

53. a. g. e. s. 41-151.
54. a. g. e., s. 93-109.
55. a. g. e., s. 15.
56. a. g. e., s. 89.
57. a. g. e., s. 85.

Şüphesiz esas itibariyle Kemâl Paşazâde felasifenin âlem ve Tanrı anlayışına karşıdır veya hiç olmazsa kendisini öyle takdim etmektedir. Sonra yine özellikle Gazâli'den itibaren Kelâm'da ağır basan bir geleneğe uygun olarak Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi* de bir tür polemik eserdir; yani amacı, ele aldığı konularla ilgili olarak esas itibariyle neyin doğru neyin yanlış olduğunu ortaya koymaktan çok, neyin savunulabilir, neyin savunulamaz olduğunu, neye itiraz edilebilir, neye itiraz edilemez olduğunu ortaya koymaktır. Karşısındakini "ilzâm" etmek veya tartışma bâbında herhangi bir görüşü "iltizâm"etmektir. Böylece Kemal Paşazâde'nin filozofların veya F.Râzi, N. Tûsî gibi filozof-kelâmcıların görüşlerinin paralelinde ileri sürdüğü bazı görüşleri, gerçekten kendi görüşlerinin birer ifadesi olarak ileri sürmemiş olması mümkündür. Nitekim Kemal Paşazâde bir yerde daha önce söylediği bir görüşünün tersine olarak bir şeyin parçasının, o şeyin nedeni olarak ele alınmaması gerektiğini de söylemektedir.[58] Bununla birlikte gene de gerek Hocazâde, gerekse Kemâl Paşazâde'nin Kelâm felsefesinin tarihî gelişimi ile ilgili olarak esaslı bir değişikliği yansıttıkları ortadadır. Çünkü bu sözünü ettiğimiz durum hiç olmazsa onların bu konularda artık bir Gazâli'nin kararlılığına, sahip olmadıklarını göstermektedir. Kaldı ki onların bu ilk görüşlerini ileri sürdükleri durumlarda kullandıkları ifadelerden, bu görüşlerin, bu "kaideler"in ağırlıklarının bilincinde olduklarını ve gerçekten kendilerini bu görüşlerine daha yakın hissettiklerini bile söyleyebiliriz. Kelâm hareketinin başlangıçlarında ve gelişimi boyunca varlığını tesbit ettiğimiz felsefeye karşı olma, İslâm dogmalarının getirdiği Tanrı ve âlem anlayışını "savunma" ana özelliği görünüşte mevcut olmasına ve yazarlarımız tarafından sık sık övülerek dile getirilmesine rağmen, kabul etmek gerekir ki temelde bu özellik gitgide kaybolmuştur ve farkında olmaksızın veya tersine farkında olunarak yazarlarımızda Kelâm, daha evvel üzerinde durduğumuz ve kelâmın felsefeleşmesi adıyla adlandırdığımız olguya uygun olarak büyük

---

58. a. g. e., s. 409.

ölçüde felsefe ile karışmıştır ve onların kendileri de büyük ölçüde skolastik bir mahiyette olmak üzere "felâsifeleşmişlerdir".

Kemâl Paşazâde'nin felsefe yapma tarzı ile ilgili olarak üzerinde durmamızın gerekli olduğunu düşündüğümüz diğer önemli bir konu şudur: Gazâli'nin *Tehâfüt*'ünün filozofların temel bazı konulardaki tutarsızlıklarını ortaya koymak üzere bir polemik eser olarak tasarlaması, daha sonraki *Tehâfüt*ler ve daha genel olarak Kelâm felsefesinin gelişimi üzerinde büyük etkisi olmuş bir olay olarak görünmektedir. Bunun yanında Kelâm felsefesinin "tasavvuru mümkün olan her şey caizdir" diye en genel olarak ifade edebileceğimiz ana görüşü Gazâli'nin *Tehâfüt*'ü ile birlikte *Tehâfüt*ler geleneği içinde diğer ikinci bir temel özelliği teşkil etmektedir. Bu iki karakter birleşince ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: Amaç belli konularla üzerinde muhatabın-ki bu muhatap felâsife olabilir, Gazâli olabilir veya bir başka Kelâmcı olabilir- görüşünü çürütmektir. Bunun için belli başlı vasıta muhatabın herbir konuda ileri sürdüğü muayyen bir görüşün aksinin de ileri sürülebileceğini, çünkü o görüşün akıl için bir *zorunluluk ihtiva etmediğini*. o görüşün karşıtı olacak görüşün de *tasavvur edilmesinin mümkün olması bakımından kabul edilebilir olduğunu* göstermek olmaktadır. Şimdi bu iki unsurun tabiî sonucu olarak ortaya şunlar çıkmaktadır: Gerek Hocazâde, gerekse Kemâl Paşazâde kendilerini gerçek anlamda herhangi bir görüşe bağlı saymamaktadırılar. Bundan dolayı belli bir mesele ile ilgili olarak ileri sürdükleri bir şeyi bir başka meselede, eğer gerekiyorsa, reddedebilmektedirler. Bu durumu en iyi gösteren veya bir anlamda bu durumun temelinde bulunan formülleri de her ikisinin sık sık tekrarladıkları "Bir itirazı ileri sürenin bu itirazında kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez" formülüdür. Başka deyişle onlara göre "İtiraz edenin görüşü yoktur".[59]

Kelâm'ın özellikle Eş'ari kelâmının başlangıçları, esasları, ana görüşleri hakkında bize bilgi veren ve bu cerayanın nüfuz edici bir eleşti-

---

59. a. g. e., s. 85, 429.

risini yapan Maymonides'e göre Kelâm ilminin temel önermesi, "tasavvur edilmesi mümkün olan her şey caizdir" önermesidir ve o bu konuda şöyle demektedir: Kelâmcılara göre tasavvur edilebilen herşey, aynı zamanda akıl için kabul edilebilirdir (caiz). Meselâ onlar yer küresinin hareket halinde olabilecek olan bir küre, gök küresinin hareketsiz bir cisim olabileceğini, bunun, meydana gelmesinin mümkün olmasından ötürü akıl tarafından kabul edilebilir olduğu söylerler. Onlara göre ateş küresi merkeze doğru, yer küresi çevreye doğru hareket edebilir ve bu, akıl bakımından kabul edilebilirlik prensibine göre, bu iki yerden biri diğerinden, bu cisimlerden birine daha uygun değildir. Yine bu Kelâmcılar, etrafımızda gördüğümüz bütün varlıkların olduklarından daha büyük veya daha küçük olabileceklerini veya şekil veya yer bakımından kendilerinkine karşıt olan bir durumda bulunabileceklerini söylerler. Meselâ onlara göre koca bir dağ büyüklüğünde birçok başlı ve havada yüzen bir insan olabilirdi veya yine onlara göre sinek büyüklüğünde bir filin veya fil büyüklüğünde bir sineğin olması mümkündür. Onlar için bütün bunlar akıl bakımından kabul edilebilir ve onlar bu kabul edilebilirlik (tecviz) prensibi tutarlı olarak bütün âleme uygularlar. Onlar gerçeğin faraziyelerine tekabül edip etmediğini gözönüne almaksızın bu şekilde farzettikleri herşey hakkında şöyle derler: Bunun böyle olması kabul edilebilir, böyle olması mümkündür. Şu şeyin filanca şekilde olmak yerine şu şekilde olmasının hiçbir zorunluluğu yoktur".[60]

Bir başka yerde yine Kelâmcıların metodu ile ilgili olarak Maymonides şunları söylemektedir: "Bütün eski Kelâmcılar-ister Hristiyanlaşmış Yunanlılar, ister Müslümanlar-öğretilerinde, varlıkta açık olarak bulunana yönelmemişlerdir; tersine onlar kanaatlerine delil ödevi görmesi veya hiç olmazsa onları ortadan kaldırmaması için varlığın nasıl olması gerektiğini nazar-ı itibâre almışlardır. Bir defa bu muhayyel varlığı tesis ettikten sonra varlığın bu şekilde olduğunu ileri

---

60. Maimonide, *Le Guide des Egarées*, Frans. çev. S. Munk, Cilt I, Paris, 1960 s. 400-402.

sürmüşler ve bu faraziyelerini doğrulamak için akıl yürütmeye başlamışlardır".[61]

Maymonides'in bu tesbitleri çok önemlidir. Çünkü bunlar özel olarak Kelâmcının yöntemi ve değerlendirilmesiyle ilgili bize çok kıymetli bir bakış açısı verdiği gibi, daha genel olarak felsefenin kendisinin yöntemi ve değerlendirilmesiyle ilgili daha temel bir görüşü ortaya koymaktadır. Aslında bir bakıma Maymonides bu görüşlerinde haklı değildir. Hiç olmazsa felsefe tarihinin veya felsefenin tarihî olarak incelenmesinin bize sağladığı bilgiler felsefe hakkında böyle bir görüşün fazla ikna edici bir biçimde savunulmasının mümkün olmadığı izlenimini vermektedir. Çünkü bu görüş, Kelâmcının tersine olarak filozofun varlıkta açık olana yöneldiği, varlığın nasıl olması gerektiğini değil, gerçekten nasıl olduğunu anlamaya çalıştığı görüşünü içermektedir ki teorik olarak ne kadar akla yakın görünürse görünsün, felsefe tarihinin veya tarihte filozof olarak kabul edilen kişilerin sistemlerinin nesnel-tarihsel bir incelemesi durumun hiç de Maymonides'in kendisini belirttiği bir sarahate sahip olmadığını göstermektedir. Bir defa haklı olarak hatırlatılmış olduğu gibi hiçbir felsefî sistem, entelektüel ve sosyal bir boşlukta doğmaz. Bununla her filozofun içinde yaşadığı toplumdan, ait olduğu sınıfından, mensup olduğu din veya kültür çevresinden belli bir ideolojiyi, değerler sistemini aldığı ve bilinçli bir tarafgirlik içinde bu ideolojiyi, değerler sistemini hakim kılmak istediği türünden bir şeyi söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz filozofun ta en baştan başlarken veya başladığını zannederken bile baştan başlamadığı, boşluktan hareket etmediği, üzerinde düşüneceği malzemeyi kendisinin yaratmaması bir yana, çoğu zaman bu malzemeyi ne tür bir model içinde işlemesi gerektiğine ilişkin işaretleri de önünde hazır bulduğudur. O halde bu -ve daha üst- düzeyde olmak üzere filozofun konusuna zannedildiği kadar "masumca", "önyargısız" yaklaşması, somut ve pratik olarak pek mümkün değildir. Nitekim mesela bir

---

61. a. g. e. s. 344.

Parmenides Yunan felsefesinin en önemli problemi olan varlık-oluş problemini ele alırken ve varlığın, aklın taleplerini karşılamak üzere hangi özelliklere sahip olması gerektiğini araştırırken hiç de varlığa "masumca" ve "önyargısız" yaklaşmamıştır. Tam tersine gözleri önünde bulunan ve bir oluş, hareket, çokluk içinde kendini gösteren deneysel dünyanın, fenomenal dünyanın karşısına bir birlik, harekesizlik ve bütünlük gösteren numenal dünyayı, yani hiç de açık olmayan dünyayı koymuştur. Aynı şekilde Zenon, Parmenides'in netice itibariyle duyuların apaçıklığı ile çatışan sonuçlara götüren varlık anlayışını savunmak üzere birtakım paradokslar ortaya atarken, değişme, hareket, çokluk kavramlarının içerdikleri çelişkileri sergilemek isterken, acaba ne ölçüde varlıkta açık olana yönelmekteydi? O halde sadece Kelâmcılar değil, Maymonides'in kendilerine dayanmak durumunda olduğu filozoflar, mesela bir Platon veya Aristoteles de varlıkta açık olana yönelmiş değillerdir. Daha genel bir ifade ile diyebiliriz ki her felsefe görünenden ziyade görünmeyene yönelir ve her varlık teorisi, muayyen özellikleri olması gereken bir varlık anlayışından hareket eder. Aynı durum her ahlâk teorisi, her estetik teorisi için de doğrudur. Sonra Kelâmcıların bu tasavvuru mümkün olan, çelişik olmayan her şeyin akıl için kabul edilebilir olduğu görüşlerinin -ki Maymonides bu görüşe Aristoteles'in teleolojik determinizmini ve ontolojik zorunluluklar anlayışını savunarak karşı çıkmaktadır- en aşağı bu, Aristoteles'in şeylerin varlıkları, biçimleri, yerleri, özelliklerinin, tek kelime ile düzenlerinin olduklarından başka türlü olamıyacağı görüşü kadar verimli, derin bir görüş olduğunu rahatlıkla söyleyebilmek durumunda değil miyiz? Nitekim Kelâmcıların bu görüşleri ile mesela "imkân", "imkânsızlık", "zorunluluk" kavramlarını Aristoteles'ten daha başarılı, hatta daha "özgür" bir biçimde yorumladıklarını bugün kabul etmek durumunda olduğumuz gibi onların nedensellik, doğa yasaları hakkındaki şüpheciliklerinin bugün Aristoteles'in deyim yerindeyse dogmatizminden daha modern olduğunu, felsefî bakımından daha moda olduğunu da yine rahatlıkla savunabilmek durumunda değil miyiz?

Kaldı ki bir felsefî sistemin, Paul Valery ile birlikte bir reminör süitten ne daha fazla, ne daha az ciddi bir şey olduğunu[62] kabul etmesek de her felsefî sistemde muayyen bir anlamda bir "konstrüksiyon", bir "spekülasyon", bir "fiksiyon" olduğunu kabul etmek zorundayız. Biz Bakıllâni'nin her an sürekli yaratılma durumunda bulunan evrenini görmüyoruz. Ancak Platon'un idealarını, Aristoteles'in sûretlerini, Leibniz'in monadlarını da görmüyoruz. Bakıllâni'nin bugün başımda bulunan saçlarımın dün başımda bulunan saçlarımın aynı olmadığı yönündeki Maymonides'in ifadesi ile, "muhayyel" ve "kasıtlı" olan görüşü bize ne kadar "spekülatif", ne kadar "suni" geliyorsa, Berkeley'in dış dünyanın gerçekliğini değil, maddîliğini inkâr etme amacına yönelik Maymonidesçi deyimle "kasıtlı" ve "tarafgir" görüşü ve bu görüşü ispat etmek için yararlandığı felsefî model ("varlık'algılanmaktır", "hepimiz Tanrı'nın algısına katılmaktayız", doğa yasaları, tanrısal algının düzeninden ibarettir" vs. ana önermelerinden meydana gelen felsefi model), bize o kadar "muhayyel" ve "sun'i" gelmektedir. Kısaca normal algı, normal sağduyu, normal bilgi açısından ele alırsak her türlü felsefi sistem, felsefî âlem tasavvuru bir tür "oyun", bir tür "iyi tasarlanmış bir sanat eseri" izlenimi verebilir. Bundan dolayı Kelâmcıların âlem hakkında oluşturmuş oldukları tasavvurun "gerçek"le olan ilişkisi meselesi herhalde Maymonides'in düşündüğünden çok daha ince çok daha karmaşık bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buna karşı bir felsefi sistemin salt bir "fantezi", salt bir "kurgu", salt bir "sanat eseri" olmaması, bir "bilgi değeri" taşıması için hiç olmazsa başlangıçları ve sonuçlarında ilimle, ilmin temel verileri ile temel bir mutabakatı aramak ve onu bulmak zorunda olduğu, ayrıca içinde gerçekleştiği dönemin, toplumun temel ve önemli meseleleri ile derinden bir bağlantısı olması gerektiği belirtilerek yukarda söylediklerimize itiraz edilebilir ve denebilir ki meselâ yukarda zikrettiğimiz filozofları ele alırsak, ne Platon'un İdealar teorisi, ne Aristoteles'in madde-

62. Andre Vergez, Denis Huisman, *l'Action*, Cilt I, Paris, 1960, s. 22.

sûret teorisi, ne de Leibniz'in monadolojisi adı geçenlerin salt birer "fantezi"leri değildir. Platon, İdealar teorisi ile Sofistlerin göreli bilgi ve ahlâk anlayışlarına karşı mutlak, genel bir bilginin ve ahlâkın mevcut olduğunu ispat etmeye çalışırken, Aristoteles madde-sûret teorisi ile en önemli olarak bütün Yunan düşüncesini ta başlangıcından beri meşgul eden, korkutan, ele avuca sığmaz "oluş, hareket" problemini çözmeye çalışmıştır. Yine Platon İdealar teorisinde kendinden hareket ettiği ilmî ortamı ideal kavramlar, genel ve zorunlu önermelerden kurulu ve hipotetiko-dedüktif bir sistem olan matematikte, daha doğrusu geometride bulurken, Aristoteles daha ziyade canlı tabiat hakkındaki gözlemlerinden faydalanmıştır. Kısaca onların hareket noktalarında zamanlarının ilmî verileri, sonuçları ile yakından ilişkilerini tesbit ettiğimiz gibi, geliştirdikleri sistemlerinde de çağlarının önemli meselelerine bir çözüm aradıklarını görüyoruz.

Bu itirazla ilgili olarak şunu diyebiliriz ki bu, hiç şüphesiz bizim de kendi payımıza katıldığımız doğru bir görüştür. Biz de felsefenin sosyal, kültürel bir boşlukta doğmadığını, gerek işleyeceği malzemeyi, gerekse bu malzemeyi işleme modeline ait bazı unsurları önünde hazır bulduğunu söylerken bunu kastetmiştik. Ancak, öte yandan şu eklemeyi de yapmak isteriz ki bu aynı durum Kelâmcıların âlem ve Tanrı anlayışları ile ilgili olarak da geçerlidir: İslâm Kelâmının oluşturmuş olduğu tabiat felsefesi de zamanın *merkezi değerlerini* temsil eden İslâm düşüncesini *meşrulaştırmak* amacını taşımakdır. Sürekli yaratım kavramı, nedenselliği inkârı, okkazyonalizmi, yoktan yaratımı ve Tanrı'nın âlem üzerine mutlak hakimiyetini tesis etmeye yönelmiştir. Aynı şekilde bu tabiat fesefesinin temel aldığı kavramlar da muayyen bir ilmî içeriği ve işlenmişliği olan kavramlardır. Yani bu Kelâmcıların ve diğerlerinin ileri sürdükleri görüş veya görüşler, sadece tasavvur edilmelerinde bir çelişki olmayan, bundan ötürü de kabul edilebilir olan "mümkün" görüşler değildirler; muayyen bir fikrî ve sosyal ortamda, muayyen kaygı ve ilgilerden hareket eden, muayyen sonuçlar hedefleyen, muayyen problemleri çözmek isteyen, kendi ölçüsünde ilmî alarak işlenmiş kavramlar

üzerine kurulu, tutarlı, birlikli, rasyonel bir tabiat, varlık tasavvuru oluşturmaya çalışan görüşlerdir. Bu görüşlerin, unsurların gerçekle ilişkileri, onlara tekabülleri meselesi işte bu açıdan ele alınır, yani bu yukarıdan saydığımız unsurlara felsefî bir düşünüşün en önemli bir karakteri olarak kabul ettiğimiz "kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırabilmek" unsuru ilave edilirse, ortaya çıkacak olan felsefi bir sistemin gerçekle ilişkisi, ona tekabülü, bu zikrettiğimiz niteliklere sahip olması derecesi ile ölçülür; yani felsefi bir sistemi zihnin veya muhayyilenin bir "fantazi"si, salt olarak "mümkün" bir tasavvur olmaktan kurtaracak olan bu özellikleridir.

Bununla birlikte bu "varlığı mümkün olan herşey câizdir" ilkesinin bir başka yönden oldukça mahzurlu bir biçimde kullanılmasına şahit olduğumuzu itiraf etmemiz gerekir. İster Kelâm'ın başlangıçta canlı düşüncesini teşkil eden problematiğin kendisinin donuklaşmış olması, ortaya artık yeni problemlerin atılamamış olmasından, ister Kelâm'ın başlangıçlarından beri var olan, ancak Gazâli'den itibaren ağırlığı daha da artan diyalektik-polemikçi üslubun, yani her ne pahasına olursa olsun karşısındakine itiraz etmek, onu çürütmek arzusunun devam etmesinden, ister kılı kırk yaran ve özellikle düşüncenin muhtevasından çok biçimi ile, akıl yürütmenin şekli ile uğraşan kötü anlamında skolastik yöntem veya zihniyetin gitgide daha ağır basmasından dolayı olsun kabul etmek gerekir ki Hocazâde ve Kemâl Paşazâde'de felsefî tefekkür, zaman zaman sadece "tasavvuru mümkün olan" veya öyle olduğu sanılan karşıt görüşler ileri sürmeye, farazî, muhayyel kavram belirlemeleri, bölmeleri yapmaya, münazara ve diyalektiğe indirgenmektedir.

Kemâl Paşazâde ve Hocazâde"de bu, kanaatimizce olumsuz anlamda felsefe yapma anlayışının birçok örneğin yukarda sözünü ettiğimiz makâlemizde ayrıntılı olarak temas ettik.[63] Burada onları tekrar etmek istemiyoruz. Ancak şu kadarını belirtmemiz gerekir ki bu kavram belir-

---

63. Aslan, *Kemâl Paşazâde'nin "Hâşiya 'alâ tahâfut al Falâsifa'si*, s. 42-44.

lemeleri, bölmeleri ve faraziyelerde bazan apaçık bir mantık oyunu ile karşılaşmamız söz konusudur. Onların bazısı ise bize doğrusu ne olduklarını bile doğru dürüst anlayamadığımız bazı cümle karalamaları (phraseologie) gibi gelmektedir. Bazısı ise bu, deyimin en az felsefî anlamında, sadece "tasavvur edilmesi mümkün" şeylerdir. Meselâ Tanrı'nın diğer varlıklarla "varlık" kavramı içinde, varlık bakımından bir iştirâk durumunda olduğu görüşü reddedilmek mi istenmektedir? Bunun için yapılacak şey, varlığı ikiye ayırmak ve her varlığın varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasında bir ayrım yapmaktır. Daha doğrusu Tanrı'nın hem diğer varlıklarla müşterek olarak sahip olduğu genel, mutlak varlığı, hem de sadece kendisine has olan özel bir varlığı olduğunu ileri sürmektir.[64] Ancak bu genel varlıkla, özel varlık arasındaki mahiyet, hakikat farkı nedir, daha doğrusu ne olabilir? Burası izah edilmemektedir. Veya Tanrı'da sıfatlarının faili olması bakımından zorunluluğun, onların kabul edeni, mahallı olması bakımından imkânının, yani aynı zamanda zorunluluk ve imkanın olması gerektiği veya olabileceği mi savunulmak istenmektedir; o halde "Tanrı'da zorunluluk ve genel imkan vardır. Bunlar birbirlerine aykırı değillerdir. Zorunluluğa aykırı olan ancak özel imkândır ve genel imkân, bu özel imkânı taşır" denmektedir.[65] Ama özel imkânla, genel imkân arasındaki mahiyet farkı nedir veya böyle bir şey nasıl söz konusu olabilir, burası açıklanmamaktadır. Filozofların Tanrı'nın varlığının zorunluluğunun, varlığının aynı olduğu, çünkü aksi takdirde, yani zorunluluğu varlığına zaid olsaydı, onunla kaim olması, yani mümkün bir şey olması gerekeceği görüşü reddedilmek mi istenmektedir? O halde yapılacak şey, bu zorunluluk sıfatını bir nedene muhtaç olma durumundan kurtarmak için olumsuz olarak, yani "varlığında başkasından müstağni olan" olarak selbî bir şekilde tanımlamaktır.[66] Ama zorunluluğun olumlu veya olumsuz (selbî) bir biçimde tanımlanması ve buna daya-

64. Aslan, *Kemâl Paşazâde* (doktora tezi), Cilt III, s. 290, 292.
65. a. g. e., s. 375.
66. a. g. e., s. 293.

narak yapılan akıl yürütmelerin bu meseleye nasıl bir ilerleme getirdikleri görülememektedir. Tanrı'nın bir cinsi ve faslı olamıyacağı hakkındaki filozofların görüşlerine karşı çıkılmak mı istenmektedir. Bu cins ve ayrımın (fasıl) mevcut olması imkânı mı aranmaktadır? Bunun için de ileri sürülecek faraziye şu olacaktır: Tanrı'nın bir cinsi olsun; bu cinsin akılda birçok türü olsun (Ancak bu türler dış âlemde olmamalıdırlar. Çünkü aksi takdirde birçok Tanrı olması gerekecektir). Bu cinsin dış âlemde sadece bir tek türü olsun (İşte bu, Tanrı olacaktır). İmdi bu cinsin dış âlemde gerçekleşen türünü tür yapan, bu türü diğer akılda mevcut türlerden ayıracak olan bir ayrım olacaktır. Böylece Tanrının bir cinsi ve ayrımı olması imkânı yaratılacaktır.[67] Ancak bu gerçekleşen türü, akıldaki diğer türlerden ayıracak özel ayrım'ne olabilir veya nasıl olup da bu türler dış âlemde bulunamayacaklardır? Bunlar izah edilmemektedir.

Şimdi görüldüğü gibi bütün bu faraziyelerde ana kaygı "mümkün karşıt faraziyeler" ileri sürebilmek kaygısıdır. Bu arzularını gerçekleştirmek için onlar çok defa içeriği olmayan, çünkü hesabı verilemiyen kavram belirlemelerine gitmekte, bölmeler yapmakta, "entitè"ler yaratmaktadırlar.

Nitekim gerek Hocazâde'nin gerekse Kemâl Paşazâde'nin eserlerinin biçimle ilgili özellikleri de bu üzerinde durduğumuz duruma tanıklık etmektedir. Her ikisi de ele aldıkları meseleleri skolastik bir tarzda ortaya koymaktadırlar. Yani her iddiayı mutlaka mantıkî bir form, mesela bir dilemma, bir abese irca, muayyen bir kıyas' altına sokmakta, bütün şıklarına ayırmakta, her bir şıkkını teker teker ele alarak tüketmekte, bu arada bölmeler, sınıflamalar yapmaktadırlar. Kemâl Paşazâde'de dille, gramerle ilgili itirazlar, eleştiriler, görüş serdetmeler özellikle çok fazladır. Nitekim o birçok yerde Zemahşerî, Cevherî, Halil vs. gibi tamamen dilcilere başvurmaktadır ve Hocazâde'ye yaptığı eleştirilerden birçoğunun da gramerle, kelime, terim belirlemeleri ile ilgili eleştiriler olduğunu görmekteyiz.[68]

---

67. a. g. e., s. 410.
68. a. g. e. s. 18, 27, 30, 38, 43, 54, 136 vs.

Netice olarak diyebiliriz ki geniş anlamda, yani bir sistem, genel ve bütüncül bir âlem tasavvuru oluşturmak anlamında, değil de, varlığın muhtelif alanlarına ilişkin meseleler üzerinde ince, analitik bir düşünce faaliyeti olarak alırsak Kemâl Paşazâde'de böyle bir felsefi tefekkürün varlığına tanıklık ediyoruz. Ancak onda bunun yanında dille, gramerle, biçimle ilgili kaygılar ve eleştiriler de oldukça ağır basmaktadır. Sonra onun gerek kendisinin, gerekse Hocazâde"nin kaynakları olarak verdiği bilgiler ve zikrettiği eserlerden, kendisinden önce gelen son devre Kelâmcılarından büyük ölçüde istifade etme durumunda olduğunu, hatta yer yer onları tekrarlama durumunda olduğunu görüyoruz.

SÛFİLİK VE İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN SONA ERİŞİ*

Fritz MEİER

Bu şekilde formüle edildiğinde "Süfîlik ve İslâm kültürünün sona erişi" teması, anlamı belirsiz olmaktan kurtulamamakta, dolayısı ile herbiri kendi başına ele alınıp işlenmesi gerek birkaç farklı meseleye bölünmeyi gerektirmektedir. Bu sayfalarda bu meselelerin bazılarına cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Ancak tabiî burada bu konuyu tüketici bir tarzda ele almamız söz konusu olamaz.

Burada her şeyden öncė ortaya konacak olan mesele şudur: Sufîlik veya İslâm mistisizmi bir -hatta belki bir kaç- gelişme, yükselme ve gerileme devresi göstermiş midir? Müslüman mistiklerinin, ahlâk ve dindarlık tarihlerini ekseriyetle sürekli bir gerilemenin (décadence) ışığı altında gördükleri bilinmeyen bir şey değildir. Böylece onlar, Muhammed zamanında ideal bir islâmlığın mevcut olduğunu, imanın, en son devreye kadar gittikçe artan bir ölçüde bozulmaya

*. "İslâm tarihinde klasizm ve kültürel gerileme" konusu tartışmak üzere 1956 yılında Bordeaux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Fritz Meier tarafından "Soufisme et dèclin culturel" adı altında sunulmuştur. Türkçe çevirisi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi'nin XXVIII. Cilt, 1-2. sayısında (1970) 197-218. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

(corruption) uğramış olduğunu ileri süren ehli sünnet (ortodoxe) teorisi ile görüş birliğine girmektedirler. Onlar bu görüşlerini ileri sürerken temsilcileri tarafından kabul edilmiş olan Peygamber'in bununla ilgili sözlerine dayandıklarını söylemektedirler. Bu sözlerden birine göre en iyi topluluğun (umma) hangisi olduğu sorusuna Muhammed şöyle cevap vermiştir: "(Önce) ben ve benim neslim (karnî), sonra (benim neslimden sonra gelecek olan) ikinci nesil, daha sonra üçüncü nesil. Bunlardan sonra öyle kimseler gelecektir ki onlar yemin edecekler, fakat yeminlerine inanılmayacaktır, tanıklık edecekler, fakat tanık olarak dinlenmek istenmeyeceklerdir, kendilerine bazı şeyler emanet olarak bırakılacak, fakat artık bu itimada layık olmayacaklardır".[1] Burada genel olarak islâmlıkla ilgili olan bu sözler, Sûfîler tarafından kendi öğretilerine de uygulanmışlardır. Onlar sürekli olarak kendi aralarındaki âdetlerin bozulmasından şikâyet ederler ve bu, çağlarındaki üzüntü verici olaylara karşı idealeştirdikleri bir geçmişi koyarlar. İbni Hâfif (ölümü H. 371, M. 982) şöyle haykırmaktadır: "Ben, Şeytanla alay eden Sûfîler de gördüm; oysa bugün Şeytan onlarla alay ediyor".[2] Geç zamanlara ait olan ve başka bir taraftan doğrulanmamış bir bilgimize (information) göre bir gün Ebû Sa'id Ebi'l Hayr'a (öl. H. 440, M. 1048) birlikte yemek yediklerinde dervişlerinin herbirinin kendisine niçin ayrı bir tabak aldığını sormuşlar; oysa Muhammed'in dostlarının (sahaba) birlikte yemek yediklerinde bir tek kap kullanmış olduklarını ve Peygamber'in "Bir kapta ne kadar çok el olursa tanrısal kutsama o kadar büyüktür" demiş olduğunu hatırlatmışlar. Bu kaynağa göre Ebu Sa'id bu yeniliği ahlakın bozulmasına atfetmektedir: Peygamber'in

---

1. Havlânî, *Ta'rih Dârayyâ*, Şam, 1950, s. 93; *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 1, s. 500, "va-yahlifûna va-la yustahlafûna".
2. Krş. Arap kaynakları ve A. Schimmel tarafından zikredilmiş olan Attâr'ın *Tazkirat al-Avliyâ*'si: "Abu'l Hasan ad-Dailami, Sirat-i Abu Abdullâh ibn al Hafif aş-Şîrâzî, Farsça tercümesi İbn Cunayd aş-Şirazî, Ankara, 1955, metin 35". Daylami'nin Farsça çevirisinde bu cümle şöyledır: "Sûfi, Şeytanla alay eden bir kimsedir, ama bunun tersi doğru değildir".

zamanında Kur'an'daki "Kendileri zaruret içinde bulunsalar dahi onları kendilerinden önde tutarlar" (LIX, 9) ayetine uygun olarak insanlar özgecil duygularla dolu idiler; Oysa Ebu Sa'id'in zamanında, tersine, hırsızlar gibi yemek yenmekte, bu arada yanında oturan kimsenin de hissesi de aşırılmak istenmektedir. İşte Tanrı bunu yasaklamış olduğu için ve dervişlerin bu konudaki heveslerini kırmak amacı ile Ebu Sa'id herkese kendi tabağını ayırmak zorunda kalmıştır.[3] Ansari Haravî *Kanz us-salikin* de (bkz. "Rasâil-i hoca 'Abdullahi Ansarî, Tahran, 1391, sayfa 67) şöyle demektedir: "Bu, yenilerde ortaya çıkmış olan grupta ancak dış görünüş ve şan, aile ve şöhret, hile ve tuzaklar, mum ve lamba, hayatı sürdürme ve pisboğazlık, hücre ve tekke, prenslerin sofaları ve kabul salonları bilinmektedir. Bu insanlar, gecelerini uyanık geçirmeyen, fedakârlık duygusundan yoksun kişilerdir; Bazıları yün elbiseler giyerler, bazılarının kafaları traşlıdır; Bunlar kendilerini göstermek için dalkavukluklar ederler, başkalarının parasına ellerini uzatırlar; günlerini akşama kadar mucizelerden bahsetmekle geçinirler, oysa sabaha kadar gaflet uykusunda yatarlar; Bunlar ateşli dileklerin (sar) ancak ismini bilirler, binlerce engellerle dinin ve kalbin dışında, uzağında tutulmuşlardır; iç hayatları üzerinde susmasını bilmezler, ama tinsel kavgadan fersah fersah ötedediler; Ruhun dilekleri ile dolu bin ev vardır, ama hiç biri ne fakirlerin doyurulması ile ilgilenir, ne de tanrısal "keşf"in (vision) yatağına bir bakış fırlatırlar; Herbiri kendisine dindar bir şahıs görüntüsü, verdirmeye çalışır, ama bir öküzün şehevî ruhundan başka bir şeyleri yoktur. Bunların Sufîler oldukları zannedilebilir, fakat asla öyle değillerdir; dik kafalı ve palavracıdırlar; davranışları ile Tanrı aşıklarının meşaleleri olduklarını iddia ederler, fakat sürdükleri hayat onları bir büyük günahkârlar çetesi olmaya götürür; Bunların ana kaygıları karınlarını doyurmaktır; Bütün temennileri ise daha sonraki kuşaklara akıllıca sözler bırakabilmektir. Ey alnı pırıl

---

3. 'Alâ' ad-Davla as-Simnânî, ölümü: 736/1336, İkbâl b. Sâbik-i Sistânî'de: *Cihil maclis*, Cambridge'de E. G. Brovne kolleksiyonundan el yazması, D 21, 93b.

pırıl parlayarak yoldan geçen sen, sanma ki "Suffa ehli" de böyle idiler; hayır! Benim hıncım, şerefleri ancak bir örtüden ibaret olan, mavi şeyler giyen, fakat yeşil şeyler yiyen, yüzleri sarı, fakat işleri kara olan bu (yenilerde ortaya çıkmış olan) insanlaradır;" vb.

Kendisinden önce ve sonra gelmiş olan bir çok diğerleri gibi Ahmed el-Gazâli de (öl. H. 517, M. 1123) *Bavârik al-ilma*'sinde (bkz. James Robson, *Tracts on listening to music* (veya Fund çevirisi, yeni seri 34 Londra 1938, 113-118/ 117-183) zamanla Sûfîlerin "sema"larında teessüs etmiş olan ahlâk gevşekliğinden-ki bu sema'larda daha önceki zamanlardakinin tersine olarak kadınlar ve güzel delikanlılar da hazır bulunabiliyorlardı,-yakınmaktadır ve fıkıhçılarda gördüğü ahlâk gevşemesi ile bunun arasında bir paralellik kurmakta ve şu sonuca varmaktadır:" O halde olaylar iyice gösteriyorlar ki zamanımız fıkıhçılarının davranışları, disiplinleri, çalışmaları (ictihad) ve dindarlıkları, eski zamanın fıkıhçılarınınkiler ile karşılaştırılırsa, geçmişin dindar şahıslarının davranışları ile kıyaslandığında bugünün mistiklerinin davranışlarına tamamen tekabül etmektedir. Bundan dolayı bu fıkıhçılar, mistikleri, müzik dinlemenin yasaklanmış olduğunu ve onların artık eskilerin kurallarına göre yaşamadıklarını ileri sürerek kınadıkları vakit, bu kınama bizzat kendi üzerlerine de dönmektedir. Çünkü kendileri de artık o eski disiplinli fıkıhçıların olmuş oldukları gibi değildirler" vb. (burada metin kötü durumda). Nacm ad-dîn al-Kubrâ (öl. H. 618, M. 1221) *Risalâ ilâ'l-hâ'im* adlı eserinde (bkz. Ayasofya el yazmaları no: 2052, sayfa 62b) şöyle demektedir: "İslâmın ilk zamanlarında şeytan ve tutkular bazen insanlardan bazı şeyleri koparmaya muvaffak oluyorlardı; Şimdi ise her şey şeytanın ve tutkuların elindedir; Artık onların elinden bir şeyler koparmaya çalışmak zorunda olan sizsiniz ve bu "Hayatınızın şimdiki anıdır, onu bütünü ile Tanrı'ya hasredin". Sâdî (H. 656. M. 1258 de yazılmış olan) *Gülistan*'ında bir Suriye şeyhine şöyle dedirtir: "Eskiden Sûfiler, dış görünüşleri bakımından dağınık (dispersès) ,fakat iç dünyaları itibari ile yoğun (concentrès) bir insanlar grubu idi; bugün ise bir yoğunluk havaları olan, fakat iç dünyaları

bakmından dağınık insanlardır" (bkz: Furuği neşri, II. bölüm, Tahran 1316, sayfa: 69). İbn al-Hâcc H. 732, M. 1331-32'lerde yazılmış olan *Al-Mudhâl*'inde özellikle semâ ile ilgili olarak zamanın yanlışlıklarına sık sık saldırmakta (bkz: Kahire 1929, Cilt III, sayfa 93), hatta şunları söylemeye kadar gitmektedir: "İşlerinde İblis'ten sakın, tutku ve arzularından kendini koru, dindarlığını muhafaza etmen için çağdaşlarından sakın, hiç birine güvenme" (C. III. s. 45).

Bu, daha önceki ideal bir durumun gitgide bozulması süreci fikri, şüphesiz tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Daha H. 398, M. 1007'lerde ölen Badî'az-Zamân al-Hamadânî buna karşı çıkmış ve risalelerinden birinde bu görüşü gülünçleştirmiştir. Bununla ilgili olarak o şöyle demektedir: "Şeyh (yani bu risalenin kendisine gönderildiği şahıs) zamanın bozulduğunu söylemektedir; Acaba ne zaman onun daha iyi olmuş olduğunu bana söyleyebilir mi? Abbasiler zamanında mı? Biz şahsen onların devirlerinin sonunu yaşadık, başlangıçlarından bahsedildiğini de duyduk. O halde Mervanîler zamanında mı?".[4] Ve böylece zamanda gerilere giderek ta Yaratım öncesine, Kur'anın II. suresinin 3. ayetine göre meleklerin Tanrı'ya dünyaya, onu ortadan kaldıracak birini gerçekten yerleştirmek amacında olup olmadığını sordukları gökteki konuşmaya kadar çıkar ve bu akıl yürütmesini devam ettirir.

İslâmda bunun karşıtı olan anlayış, yani sürekli bir ilerlemeye, dünyanın azar azar daha iyi şartlara doğru bir gelişme içinde olduğuna inanç fikri daha seyrektir. Bu ikinci fikrin temellerinden biri, Tanrısal vahyin görünümlerinin (manifestation) sürekli bir kuvvetlenmeye doğru gitmiş oldukları görüşünde bulunur. Burada Tanrı'nın dünyaya bahşetmek rızasını gösterdiği vahiy dozu, Adem'den başlayarak her peygamberde daha önemlilenmekte nihayet insanlara bildirilmiş olan en mükemmel vahiy biçimi olan Kur'an'a kadar gelmektedir. "Alâ ad-Davlâ as-Simnânî'ye göre (öl. H. 736, M. 1336) İslâm dev-

---

4. İbrahîm Efendî El-Ahdab at-Tarâbulusî neşri, Beyrut, s. 414; *Cavâib* Konstantinopel, 1298, 180; Kazvinî, *Cosmographie*, Vüstenfeld neşri, 2, s. 326

rinde doğan herhangi bir insan, daha önceki tanrısal Vahiyler tarafından bildirilmiş olan emirler hâlâ geçerli olduğu, açık olarak Kur'an tarafından yürürlükten kaldırılmadığı veya yerine bir başkasının konulmadığı ölçüde daha şanslıdır.[5] Zamanla bilgeliğin arttığı fikri özellikle bazı sapkın mezheplerde ve bazı şiî ortamlarında hâkim bir rol oynar. Bu fikir daha sonra Bâbilik ve Bahaîlik'e geçmiş, bunlar tarafından açıkça geleceğe yöneltilerek orijinal bir şeklide geliştirilmiştir. Belki sûfî 'Ali-i Hamadânî (öl. H 786, M. 1385) hakkındaki bir biyografide oğullarından biri övülürken zikredilmiş olan[6] ve var olduğu iddia edilen "Oğul, babanın sırrıdır" hadisini, bu, "ilerlemeye inanç" anlamında yorumlamak gerekir. Ayrıca Şah Ni'matullah-i Vali'nin (öl. H. 834, M. 1341) bir çömezi olacak olan dindar bir şahsın şu rüyasını da yine böyle yorumlamak mümkündür:; (Rüyamda) dikiş diken bir adam gördüm; Bu Beyâzıd-ı Bistâmi idi ve bana dedi ki: Bu dikiş dikme vaktiyle İbrâhim Edhem'in işi idi. Fakat onun elindeki (kumaş) henüz ancak yündendi; benim sıram geldiğinde bu iplik oldu. Şimdi Seyyid Ni'matullâh'ın sırasıdır, bu kumaş onun elinde ipekten olmuştur".[7] Şüphesiz bu iyimser görüş, birincinin tersinden başka bir şey değildir, onun kadar basitleştiricidir ve ve tarihin gerçek akışının bilgisi ve yorumu için kullanılamaz görünmektedir.

Nihayet bir de kültürle ilgili olarak inişli çıkışlı bir ilerleme fikrini göz önüne almamız uygun düşer. Bu fikir de İslâm'da taraftarlarını bulmuştur. sahih (authentique) kabul edilen bir hadiste ifade edilmiş olan her yüzyıl başında dinin büyük bir din bilgini tarafından yenileneceği ümidi bu fikre bağlanabilir.[8] Hans Bauer'e göre[9] Muhammed

---

5. Sistanî, *Cihil maclis*, 95 a.
6. Nûr ad-din Ca'fer-i Badahşî, *Hulâsat al-manâkib*, Berlin el yazması, Pertsch kataloğu, no: 6, 8, 127a/Oxford el yazması, Ethè kataloğu 1264, 103 a
7. Jean Aubin, "Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Valı Kermani", *Bibliotheque Iranienne*, dc, 7, Tahran-Paris, 1956, s. 82
8. *Concordance*, 1, 324: "man yucaddidu".
9. *Der İslâm*'da, 4, 1913, 159

el-Gazzâli'nin (öl. H. 505. M. 1111) bu perspektif içinde kendini bir din reformcusu olarak hisetmiş olması ve bundan dolayı ana eserini *İhyâ 'ulum ad-dîn* adı ile adlandırmayı kabul etmesi ihtimal dışı görünmemektedir. Şeyh Cistî Ahmed-i Sirhindî'nin şu şeref verdirici "ikinci bin yılın reformcusu" (mucaddid-i alf-i sâni) ünvanının gösterdiği üzere, bu zaman devresi bin yıl olarak da düşünülmekte idi. Bununla birlikte uygarlık olaylarının ilerlemesi ve gerilemesini bu gibi rakamların katı çerçevesi içine sokmak imkânsızdır.

Daha emin olmamız için, bizzat kültürel olayların varlıksal birliklerinden çıkan diğer bazı aksiyomlara da başvurmamız lâzımdır. Bu aksiyomlardan biri şu olabilir: Entellektüel kültür alanında bir durgunluğun varlığı, o zamandan gerilemenin başlangıcını teşkil eder. Eğer herhangi bir verili alanda, mesela ahlâk alanında, daha ilerilere gitme, yeni alanlara nüfuz etme çalışmalarını devam ettirmekten veya ferdin kişisel durumundan veya şartlardan hareket ederek bir parçası olunan hareketin hedefleri ile olumlu bir münasebeti aramaktan, yani bu iki faktörü uyum haline getirmeye çalışmaktan vaz geçilirse, bunu, bu hareketin gerilemesinin şaşmaz bir işareti olarak almak gerekir. Bu durumda entellektüel hayattan ilgi ve canlılık kaybolur, entellektüel hayat ölü bir yük, boş bir kabuk gibi kendini sürüklemeye devam eder ve belki sonunda kesin olarak terkedilir. Mistisizm göz önüne alındığında görüyoruz ki bir çok asır boyunca sürekli olarak bazı insanlar ortaya çıkmış ve zamanlarının zihniyetine göre yeni cevaplar vermek üzere mistisizmin problemlerini yeni biçimler altında ortaya koymuşlardır. İranlı şair Hâkânî (öl. muhtemel olarak H. 595, M. 1199) gibi laik biri, zamanında yaşayan Musullu dindar şahıslardan birinden bahsederken Sufyân et-Tavrî, Fudayl bin 'İyâd, Ebu Yezid el-Bistâmî, Cuneyd, Şiblî ve Ebu Sa'id bin Ebi'l Hayr gibi şahısları zikretmekte ve bu şahsın, bütün bu insanların erdemlerini üzerinde toplamış olduğunu söylemektedir.[10] Bunlar II/VIII ve V/XI. asırlar arasında yaşayan

---

10. *Tuhfat al-'Irakayn*, Tahran, 1335, s. 196.

sûfilerdir. Birçok diğerleri gibi mistisizme Abu Talib al-Makki'nin "Kût al-Kulûb"u ile giren 'Alâ ad-Davla as-Simmâni sözlü açıklamalarında, Hallac, Muhammed el-Gazâli, İbni Arabi, Sa'd ad-Din al-Hammuya, Celâleddin-i Rûmî gibi (sadece bir kaçını zikrediyoruz) yüksek şahsiyetler karşısında bir tavır almak zorunluluğunu hissetmekte ve devrinde artık büyük üstadların eksikliğinden yakınmaktadır,[11] oysa kendisi de mistisizmin dikkate değer bir temsilcisidir. Böylece farklılıklarına rağmen, mistisizme büyük hizmetleri geçmiş, ona sürekli bir gelişme sağlamış olan II/VIII. asırdan VIII/XIV. asra kadar giden müslüman mistiklerinin kesintisiz bir zincirini ele etmiş oluyoruz. Ancak X/XVI. asırdan, Câmi ve Şa'arânî'den bu yanadır ki hiç olmazsa Arap ve Fars dili konuşulan memleketlerde Sufîlik gitgide büyüyen bir çöküntü içine düşmüş görünmektedir. Bu zamandan itibaren Sufîlik, artık yüksek özden bir olay değildir, gitgide kollektif bir halk olayı karakterini almıştır. Bununla birlikte bu süreci ayrıntılı ve her memleket için ayrı ayrı olarak takip etmek uygundur. Ancak burada böyle bir çabaya girmemiz söz konusu olmayacaktır. Bütün (bu söylediklerimizden) her şeye rağmen şu sonuca varıyoruz ki Sufîlik bir gelişme ve sona erme (declin) devresi yaşamıştır ve bu sona erme devresi kesin olarak 900/1500'ler doğru başlamıştır. Sufîliğin gelişme devresi boyunca uğramış olduğu çeşitli değişiklikler bizi yanıltmamalıdır; Çünkü bizim amacımız Sufîliğin hususî bir biçiminin gerilemesini incelemek değildir.

Bu birinci soruya cevabımız şimdi ikinci bir soruya cevap vermemizi sağlamaktadır. Bu ikinci soru şudur: Sufîliğin kendisi kültürel sona erişin bir işareti, ârazı mıdır? Ekseriya mistisizm çok genel bir tarzda yaşlanmış, ömrü tükenmiş bir kültürün son meyvesi olarak takdim edilmeye çalışılmıştır. Fakat bizi ilgilendiren bu durumda, hiç bir şey bu sonuca gitmemize müsaade etmemektedir. Hatta burada mistisizmin geçici gerileme veya maddî az-gelişmişlik devrelerinde karşısında

11. Sistani, *Cihil maclis*

daha büyük bir dinleyici kitlesi bulması, daha parlak bir şekilde ortaya çıkması anlamında bir karşılıklı münasebetin varlığını gösteren hiç bir şey yoktur. Bununla beraber hayatın maddî şartlarının tehdit edildiği durumlarda, tahümmül edilebilir içsel bir hayatta bir dayanak noktası arama ihtiyacının daha büyük olacağını kabul etmek gerekir. Ancak bunun tersine olarak, fertlerin varlığı üzerinde sallanan bir tehdit, bundan korunmak üzere bu fertler tarafından bütün enerjinin harekete geçirilmelerini de doğurabilir; Yani bu tehditten genel bir sersemleme de, insanın varlığını korumak için sahip olduğu vasıtaların bir farklılaştırılması da çıkabilir. Dış şartların insanın hayat tarzı üzerinde tartışılmaz bir etkileri vardır ama bu sadece bir katalizör olaraktır. İnsanın tepkisi belki kısmen iç yapısına, özelliklerine-bilinmeleri şartı ile-dayanarak hesaplanabilir, ama asla dış itkilere (impulsion), baskılara dayanarak hesaplanamaz.[12] İnsanın bir karar vermesinde moral zorlamanın (contrainte) veya hürriyetin hangi ölçüde etkili olduğunu bilmek meselesi başka bir meseledir ve burada cevaplandırılamaz. Bizi burada ilgilendiren sadece şudur: Elimizde bulunan metinlerine göre tasavvur edebildiğimiz tarzda Sufîliğin gelişme ve sona ermesi, islâm kültürünün diğer tezahürlerinin en yüksek noktasına çıkması ve gerilemesi ile bir düşmektedir. Burada İbn Haldun'un (öl. H. 808, M. 1406) tezinin bir doğrulanmasını bulabiliriz; Bu teze göre Sufîlik, Müslümanların dünyevî şeylere karşı gösterdikleri gitgide artan ilgiye bir tepki olarak II/VIII. yüzyılda gelişmiştir:[13] Mistisizm, en parlak ışığın yanında en karanlık gölge veya en karanlık gölgenin yanında en parlak ışıktır; maddî şartlar ve Sufîlik sanki bir aynı vücudun iki yüzü gibi yanyana dururlar; Sufîlik, kültürel bir gerilemenin arizî bir tezahürü değildir.

Bu görüş tarzı, Sufîlik islâm kültürünün çerçevesi içinde düşünüldüğü, islâm kültürü de Muhammed'den günümüze kadar, geleneksel

---

12. Daha önce R. A. Nicholson'da: *A Literary History of the Arabs*, s. 384, 95
13. *Mukaddima*, "İlm al-Tasavvuf" bahsi

tarzda, Doğu'nun tarihsel gelişimi içinde bir birim olarak göz önünde alındığı ölçüde geçerlidir. Bununla birlikte kültür sorunları ile ilgilenen bir uzman olan Arnold Toynbee[14] başka bir tasarım önermektedir; O, bizim İslâm kültürü dediğimiz şeyi, üç kısma bölmekte ve Muhammed'den Moğol istilasına kadar olan İslâm tarihini, Suriye kültürü dediği bir başka kültürün en son safhası olarak tanımlamaktadır; Bu kültür, Toynbee'ye göre, aşağı yukarı M. Ö. 1200 ve M. S. 1200 yılları arasındaki büyük bir yaratıcı devreyi, yani Yahudi Peygamberleri devresini, bir ilk evrensel imparatorluk, yani Persler safhasını, nihayet ikinci bir evrensel imparatorluk, yani Emevî ve Abbasi İslâm imparatorluğu safhasını kapsamaktadır. Toynbee'ye göre evrensel imparatorluklar bir kültürün çözülmesinin haber verici işaretlerinden biri olduklarından, İslâm iktidarının içinde gelişmiş olan Sufîlik, nihaî bir çöküntü işareti olarak göz önüne alınmalıdır. VII/XIII. yüzyılda Moğol istilasının doğurduğu Suriye kültürü denen kültürün ortadan kalkmasından sonra, Toynbee aynı saha üzerinde İslâm dini ile ilgili iki yeni kültürün, yani "Arab" ve "İran", diye adlandırdığı kültürlerin doğuşunu görmektedir. Ona göre bunlardan birincisi Memlûklar, diğeri İlhanlılar tarafından temsil edilmişlerdir. Moğol istilasına kadar İslâm kültürünün, merkezi Arabistan'da bulunan bir iradeye itaat etmiş, ne İspanya, ne İran'ın kendilerini koparamadıkları bu çekim merkezi etrafında dönmüş olduğu, Moğol istilâsından sonra ise bir yandan İran'ın, öte yandan Mısır'ın Doğu kültürüne kuvvetli bir orijinal damga vurmuş oldukları şüphesiz inkâr edilemez. Ancak bunu ayrıntılı olarak ispat etmek gerekir; bu ispat ise bazı zorlamalar yapılmaksızın hemen hemen mümkün değildir. Bununla birlikte şunu itiraf etmeliyim ki bence İslâm kültüründe Doğu'da Moğol istilâsının, Batı'da Haçlıların meydana getirmiş oldukları kesinti, Ön-Asya'da tinsel geleneğin sürekliliği bakımından Muhammed ve İslâm

---

14. Bundan sonra gelenle ilgili olarak şu esere dayanıyorum: Othmar Andarla, *Das universal-historische System A. J. Toynbees* Francfort-Vienne, 1955.

fetihlerinin ortaya çıkışı ile aynı öneme haiz değildirler. Arap paganizmi, Yahudilik ve Hristiyanlıkla münasebetleri mevcut olmasına rağmen, gene de Muhammed daha eski olan bu tinsel hayat tezahürlerinin hepsinin yerini alacak olan dinsel bir yaratım bırakmıştır. Özellikle İslâm öncesi geçmişle münasebetleri koparmak, Muhammed'in her vasıta ile aradığı şeydir. İslâmda Arap paganizminin ahlâksal, hukukî, dinsel değerleri mümkün olduğu ölçüde atılmış veya hiç olmazsa daha sonraki teorilerde, kaynaklarından koparılarak çömezleri için yeni bir çağın başlangıç noktasını temsil eden Muhammed'e bağlanmaya çalışılmıştır. VII/XIII. yüzyılda ise böyle bir şey mevcut değildir; Tersine, Moğol istilâları ile Haçlı seferlerinin yarattığı kesintiden istifade etmekle ilgili olarak Hristiyanların besledikleri ümitler, 1291 de Filistin'de son dayanak noktalarını Memlûklara kaptırmaları ve dört yıl sonra Gazan Han'ın İslâmlığı kabul etmesi ile ortadan kalkmış oluyordu. Moğol istilâlarından sonra Müslümanların her türlü vasıta ile geçmişle yeniden bağlantılarını kurmaya çalıştıklarını ileri sürmek aşırı olacaktır; çünkü tinsel gelenek asla kesilmemişti. İbni Tıktaka'nın bizi varlığına inandırmak istediği ilmî incelemeler alanında meydana gelen değişme, yani Abbasî sarayının ancak gramer, lûgat, şiir ve tarihle ilgilenmiş olduğu, oysa Moğolların bütün bunlar yerine matematik, tıp, astronomi ile meşgul oldukları görüşü[15] bilginlerin sanat ve ekonomi alanında varlığını tesbit ettikleri değişme, Toynbee'nin bu tezinin bir doğrulanması olarak göz önüne alınmamalıdır. Öte yandan eğer Toynbee'nin bu görüşü takip edilirse, onun bu teorisinden bir kültürel gerileme veya ilerleme faktörü olarak göz önüne alınan Sufîlik lehinde veya aleyhinde çok az şey çıkarılabilir. Gerçekten Sufîlik bu söz konusu kesintiden sonra, hatta önemli değişmelere uğramaksızın yaşamasına devam etmiştir. Bundan dolayı o bir devrenin sonuna ait olabileceği gibi, bir başka devrenin başlangıcına da ait olabilir. Böylece yeniden ortaya koyduğumuz ve kendisi ile

---

15. Al-Fahrî, Hartvig Derenbourg neşri, Paris, 1895, 23.

Sufîliği münasebet haline getirmemiz gereken İslâm kültürü kavramı, bununla birlikte, daha yakından ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Onu önce Gustave E. von Grunebaum'ın *Kritik und Dichtkunst* adlı kitabının ilk incelemesinde yaptığı gibi (Wiesbaden, 1955) özü itibarı ile insan davranışları ile ilgili merkezî bir değerin etrafında düzenlenmiş bir meseleler ve cevaplar sistemi, bir en yüksek değer tarafından hâkim olunan ideolojik bir değerler sistemi olarak göz önüne alalım: Bu görüş noktasından İslâm kültürü, İslâm tarafından erişilmeye çalışıldığı şekilde "insanın oluşturulması", İslâm tarafından insan için kabul edilmesi istenen davranış, tavır olacaktır. O zaman İslâm kültürünü nasıl tanımlamamız gerekecektir? Hans Jonas, Spengler'ci anlamda "Arap kültürü"nü yani İslâmı da içine alan İsa'dan sonraki zamanımızın ilk bin yıllık kültürünü vasıflandırmak üzere "yabancı" kavramını ön plana almak gibi mutlu bir görüş ileri sürmektedir.[16] Jonas'ın ispatında geniş olarak kullanmış olduğu "Mande" gnosunda, içinde kendisini "yabancı" hisettiği acı veren bir dünyaya "atılmış" insan, bu insanın "kefâret"e (redemption) doğru yönelimi, nostaljisi fikri önemli bir rol oynar. Bu aynı olayı ilk temsilcilerinin kendilerini bu dünya üzerinde "yabancılar, kiracılar" olarak gördükleri Hristiyanlığın içinde de gözlüyoruz. İslâmın kendisi de açık olarak zamansal olana doğru yönelmiş olan kanununa rağmen, bu, dünyanın dışına kaçma karakterini muhafaza etmiştir ve "dünyanın çocukları"nı, vaizlerinin öğütleri ile buna ikna etmeye çalışmıştır. Bu tasavvuru bilen ve temsil edenler sadece Dürzüler[17] Muhammed el-Gazzâli[18] ve *Kıssat al-gurba al-garbiyya*'sinde Saint Thomas'nın *Resullerin İşleri*'nin "muhacir prensi efsanesi"ni tekrarlayan Yahyâ es-Suhreverdî (öl: H.

---

16. *Gnosis und spatantiker Geist* adlı kitabında, Göttingen, 1934, 1.96
17. Silvestre de Sacy, *Exposè de la religion des Druzes*, 2, 156; 615
18. *Fada'il al-anâm min rasâ'il huccat al-İslâm* 'Abbas İkbal neşri, Tahran 1333, 21-22/Mu'ayyad Sâbitî neşri, Tahran, 1333, 26-27; H. Ritter *Oriens*'da, 8, 1956, 354

587, M. 1191)[19] değildir; Muhammed'e atfedilen "bu dünyada bir yabancı gibi yaşa"[20] sözü, yine Muhammed'e ait olduğu kabul edilen bir başka cümle, "İslâm bir yabancı gibi başlamıştır ve yine bir yabancı olarak geri gelecektir; yabancılara ne mutlu!" cümlesi de[21] "İslâm bir yabancı olarak takdim eder. Şu halde Grunebaum İslâmı, "hayata öteki dünyanın fonksiyonunda bir anlam veren, dünyevi varlığa ancak sınırlı bir önem tanıyan" dünya tasarımı olarak tasvir etmekte haklıdır.

Zaten bu sınırlı önem de İslâm teolojisine hâkim olmuş olan öğreti ile, yani insanın bu dünyadaki kaderinin bütün çabalarından bağımsız olarak bu dünyaya gelişinden önce belirlenmiş olduğunu veya insanın kıyamet gününde Tanrı tarafından karşı konulmaz bir şekilde yargılanacağını ileri süren öğreti ile hemen hemen tamamen ortadan kaldırılmış olmaktadır. Hatta insanın bu dünyada geçireceği hayat hadislerde tanrısal bir lânetin sonucu olarak, bu dünya ise inançsızlarının cenneti olarak takdim edilmektedir[22] ve İsa'ya atfedilen bir cümlede, dindar insanlara bu dünyanın geçilmesi, fakat üzerine hiç bir şey kurulmaması gereken bir köprü olarak düşünülmesi tavsiye edilmektedir;[23] Din ve dünya karşıtlığı fikri kaçınılmaz bir alternatif olarak bıkmadan usanmadan ileri sürülmektedir. İslâm dininde farklı bir tondan olan bazı emirler de mevcuttur, ama bunlar da eninde sonunda burada zikrettiğimiz tasarıma tâbi kılınmak durumundadırlar.

O halde üçüncü sorumuz şöyle formüle edilebilir: İslâm mistisizmi ile İslâm kültürünün temel kaygıları arasındaki nasıl bir münasebet vardır? Sufîliğin bütünü ile yukarda çizdiğimiz çerçeve içinde olduğunu, hatta belki bu eğilimi en açık bir şekilde ifade ettiğini ve en büyük bir gayretle onu gerçekleştirmeye çalışmış olduğunu kimse inkâr

19. Henry Corbin neşri, *Opera metaphysica et mystica*, 2, 274
20. Havlâni, *Ta'rih Dârayyâ*, Şam, 1950, s. 98
21. *Concordance*, 4, 70 a; *Tarih-i Fahr-al dîn Mubârak şah*, E. Denibon Ross neşri, Londra, 1927, metin 18
22. *Concordance*, 2, 151 b
23. Bkz: Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leyde, 1955, s. 45

edemez. O halde bu açıdan Sufîlik, İslâm kültürünün bir taçlanması (couronnement) olarak göz önüne alınabilir. İslâm mistisizminin kaynağını ancak kendisinde bulmuş olduğunu ileri süren tez olaylarla uyuşmamaktadır. Ancak yabancı, özellikle Hristiyanlıktan gelen unsurlar bir maya olarak etkide bulunmuşlar ve Sir Hamilton Gibb'in tasvir ettiği kanunlara uygun olarak İslâm'a nüfuz etmişlerdir (bkz. "The influence of İslâmic Culture on Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library* içinde, 38, 1955, s. 86); bu dış etki yıkıcı olmamış, verimlendirici olmuştur; Toynbee'nin de "meydan okuma" (challenge) unsurunun başarı ile yenilmesi için kaçınılmaz bir şart olarak gördüğü şekilde, bu yabancı unsur İslâmda uygun bir zihin yapısı bulmuş ve onun tarafından alınıp eritilmiştir.

Mistisizm bir başka açıdan da İslâm'a paha biçilmez hizmetlerde bulunmuştur; Çok uzun zamandan beri ve son derece inhisarcı bir tarzda Sufîlik, bazan İslâm'a bir karşı çıkma, bazan bir rekabet teşebbüsü olarak değerlendirilmiştir. Şüphesiz Sufîlik olayı ile Peygamber'in otoritesi bir tehdit edilme durumuna girmiş ve sahneye Muhammed gibi az veya çok doğrudan doğruya Tanrı ile münasebet haline girdiklerini, tanrısal "keşifler"e sahip olduklarını, sesler işittiklerini ileri süren bazı kimselerin çıktıkları görülmüştür. Fakat Sufîlerin kendileri bu yaşantıları için Peygamber'inkinden açıkça farklı olan özel bir terminoloji yaratmak ve bu yaşantılarının otoritesine son derece kesin sınırlar çizmek sureti ile bu tehlikeyi çok önceden ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Meselâ böylelikle Peygamber'in "mucize"si ile velilerin "kerâmet"i, Peygamber'in "vahy"i ile sûfîlerin "ilhâm"ı birbirinden ayırdedilmiştir. İkinci olarak böyle bir "Muhammed taklidi" bir başka yandan İslâmı tehdit eden bir tehlikeyi savuşturmuş olmalıdır: Orta Çağ gibi insanın henüz bugünkü kadar tabiatın sırlarına nüfuz etmemiş olduğu bir çağda, melekler, cinler (dèmons) gibi kudretlere ve tabiat kanunlarına aykırı olan başka şeylere inanmak şüphesiz daha kolaydı; Bununla beraber bu inançlara oldukları gibi inanılmadığını, savunuldukları ölçüde tartışıldıklarını ve zamanın talepleri ile bir uyum içine sokulmala-

rının gerekmiş olduklarını gösteren delillere de sahibiz. Çağdaş zihinlere özellikle "yeniden dirilme" (resurrection) doğmasını kabul edilebilir kılmak için ne kadar çok teşebbüste bulunulmuştur. İncil'de *Resullerin İşleri*'nde (23,8) anlatılmış olan *Ferisi*'lerle *Saduseen*'ler arasındaki çatışma Orta Çağ İslâmda da meydana gelmiştir. Sufîlik İslâm'da Mazdeist geleneğe göre Mazdeizm'in "öbür dünya" tasavvurunun gerçekliğini yaşamak ve böylece gerilemekte olan imanı yeniden canlandırmaya katkıda bulunmak için şarap ve uyuşturucu madde sayesinde "keşif"e (vision) elverişli ikinci bir hale geçen Arda Viraf rolünü oynamıştır. Bu aynı tarzda, "keşif"te bulunan sûfî için Cennet ve Cehennem yaşanmış gerçeklikler olmuşlardır. Sufî, şu veya bu biçimde altında Şeytan'ın ortaya çıktığını görmüş ve Tanrı'nın sözünü işitmiştir. Böylece o daha aşağı bir seviyeden olmak üzere Peygamber'in yaşamış olduğu tecrübeyi yenilemektedir. Sufî, tinsel yaşantısı ile İslâm'ın dünya hakkındaki tasavvurunun mümkün gerçekliğine tanıklık etmekte ve onu yorumlayabilmektedir. Gazâli gibi büyük bir şahsiyet peygamberlik olayını kabule ulaşabilmek için ondan hareket etmiş ve mistik yaşantıyı içine sokarak islâm teolojisini yeniden canlandırmaya çalışmıştır.

Tabiî olarak Gelenek, Sufîlik tarafından getirilmiş olan yeni şartlardan ötürü bazı değişmelere kendisini uydurmak zorunda kalmıştır. Meselâ her şeyden önce Kur'an'ın ve Peygamber'in sayısız sözleri psişik olayların tasviri olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın ve İncil'in hikayeleri Sufîler için artık içinde bulunulan zamanla bir münasebeti olmaksızın geçmiş olaylar olarak kaydedilmeleri ve inanılmaları gereken tarihsel olaylar değildirler. Philon'un İncil'de mevcut hikeyelerle ilgili olarak düşündüğü gibi, bunlar tinin ve ruhun halleri ile ilgili semboller ve allegoriler olmaktaydılar. Hatta öteki dünya ile ilgili gelenekler bu eğilime uymak zorunda kalmışlardır: Onlar aslında tamamen bu dünyanın dışında üstünde olan bir âlemle ilgili oldukları halde aynı zamanda ferdî ruha da uygulanmışlardır. İbni Arabî'de (öl. H. 638, M. 1240) İslâm, bütününde bir monist ve panteist teosofi görünümü alır.

Kutsal geleneğin bu yorumlarının genel bir kabul edilme ile karşılaşmamış olması, tersine İbni Teymiyye'nin (öl. H. 728, M. 1328) Bahâ ud-Din-i Amilî (öl. H. 1030, M. 1621), Muhammed Bakır al-Meclisî (öl. H. 1111. M. 1700) gibi şiîlerin ve İslâm üzerine mistisizmin etkisini bir felâket olarak gören ve her vasıta ile bununla dövüşen bütün diğerlerinin sert direncini doğurmuş olması olayı bizi yanıltmamalıdır. Dıştan gözlemleyiciler olarak bizler, islâmi olduklarını, İslâm'dan geldiklerini iddia eden herşeyi islâmî olarak göz önüne almalıyız. Bu görüş noktasından, İslâmı mistiklerin tinsel hayatı ile uyum haline sokmak isteyen bu devamlı çabanın İslâm doğmalarını koruma ve yaymada çok elverişli oldukları üzerinde en ufak bir şüphe devam edemez.

Bence işte böylece Sufîlik, geleneksel dine muayyen bir gerilim ve canlılık sokmuştur. Bundan dolayı İslâm kültürü ile ilişkilerini bu şekilde anladığımızda Sufîliğin bu katkısını mutlak olarak olumlu bir şey gibi görmemiz gerekir.

Bununla beraber kültür, dünyevi varlığın bakımı (entretien) ve imâr edilmesi (amenagement) olarak da tasarlanabilir. Bu anlamda kültür emniyet ve refahı, toplumun örgütlenmesini ve devam ettirilmesini hedef alan bütün insani başarıları, aynı şekilde ilimleri, sanatları ve "lettre"lerle ilgili bütün katkıları içine alır. "İslâmî" sıfatı ile bu bütünün İslâmın eylem çerçevesi ve alanı içinde ifadesini bulduğunu ve tanımladığımız tarzda İslâmın temel yönelimleri ile çeşitli bakımlardan münasebet halinde bulunduğunu anlamak gerekir. Şu halde dördüncü sorumuz şu olacaktır: Sufîliğin, İslâm kültürünün bu cephesi ile münasebeti nedir?

Yukarıda tasvir ettiğimiz Sufîliğin durumu, yani dünyadan vazgeçişin öncüsü olmaklığı durumu göz önünde tutulursa, bu durumla ilgili olarak yapılacak salt mantıkî bir akıl yürütme, ilk bakışta, Sufîliğin İslâm kültürü üzerinde tamamen olumsuz bir etkisi olmuş olduğu fikrini akla getirir. Sufîliğin ihmal edilmeyecek bir sayıdaki insanları, dolayısı ile tinsel kuvvetleri diğer meşguliyetler ve hedeflerden saptırmış olduğu doğrudur. Bu insanların çoğu, başlangıçtan itibaren Sufîliğin

yoluna girmişlerdir. Bazılarında ise bunun tersine olarak ya hayatlarının akışı içinde sürekli bir yön değiştirme veya daha evvelki hayatları ile ani bir ilişki kesme olayı gözlenebilmektedir. Meselâ II/VIII ve VIII/XIV. asırlar arasındaki devre ile ilgili olarak sadece üç örnek vermemiz gerekirse, böylece Şekik el-Belhî (öl. H. 194, M. 809) tüccarlığı terketmiş, Gazâli hukuk ve öğretimi bırakmış, es-Simnânî devlet hizmetinden çekilmiştir. Sufîlerin sözlerinin çoğunda kültüre düşman bir propagandanın ortaya çıktığı görülmektedir. Meselâ bir çok defa söylenmiş olan "Kalbi beyazlatmak, kağıdı karalamaktan daha iyidir" tavsiyesi bunlardan biridir.[24] Yine bunlarda, dünyevî ilmin, asıl ilmin karakterine sahip olmayan bir şey gibi tanımlandığı ve bu ilme, gerçek ilim denilen, inceleme ve temrinle elde edilmeyip, "ruhun aynasının cilalanması" ile erişilen daha yüksek bir bilginin tercih edildiği olmuştur.[25] En yüksek konularla ilgili olduğunda dahi ilmin normal araştırması, ekseriya hatadan korunmuş olması mümkün olmayan yorucu bir müstensih çalışması olarak göz önüne alınmıştır; Oysa bu görüşü ileri sürenlere göre ruhun aynasının temizlenmesi neticede şeylerin sadık bir tasavvuruna erişmeyi sağlar.[26] Celâleddin-i Rûmî (öl. H. 672, M. 1273) ilimler ve sanatları bir bardağın üzerine çizilmiş basit şekillere benzetir ve onların bu bardakla birlikte kırılma, ortadan kalkma durumunda olduklarını söyler. Oysa, ona göre her şey bu bardağın içindeki şeye bağlıdır.[27] Bu yüksek seviyeden bilgi, muayyen bir tarzda başkası ile paylaşılamaz (asocial), mutlak olarak ancak kendisini alan, sahip olan kişi için olmak ister ve ne aklî bir zemin üzerinde açıklanmak, ne ispat edilmek ihtiyacındadır. Bir seferinde İbni Hâfif karşısındakilerden birine şöyle diyordu: "Eğer böyle bir şeyi bir "keşif"te (vakı'a) gördün veya tabiat-üstü tanrısal bir ilham sonucu söylüyorsan,

24. Helmut Ritter, *Das Meer der Seele*, s. 103; Meier, *Eranos-Jahrbuch*'ta. 14, 1946, 155
25. *Eranos-jb* 14, 164.
26. a.g.e., s. 156.
27. *Fihî mâ fih*, A'zamkada taşbasması neşri, s. 79.

bu şey kesindir; Fakat eğer şeriata dayanarak söylüyorsan, bu sözün Kur'an'dan veya hadîsten veya eski otoritelerin sözlerinden getirilecek delillere muhtaçtır.[28] Kubrâ, bir cümlesine yapılan mantıki bir itiraza söz konusu şeyi şahsen tecrübe etmiş olduğunu söyleyerek tepkide bulunmuştur.[29] Ekseriya Sufîlerle ilgili olarak anlatılan hikayelerde salt olarak yazı ile ilgili ilmin pratikteki güçsüzlüğü ile Veli'nin tabiat-üstü gücü karşı karşıya konur. Klasik bir bilgin olan İbrahim bin Muvallad, sûfî Abu'l Hayr at-Tinati'nin (öl. H. 349, M. 960-1) Fatiha'yı düzgün bir şekilde telaffuz edemediğini görünce, ona yaptığı bu ziyaretinden pişman olur; daha sonra abdest alırken bir aslan gelir ve İbrahim'in elbiseleri üzerine çöker. Bunu gören Tinâtî, sadece aslana bu davranışındaki ayıbı kınayarak çekip gitmesini söyler, böylece korkudan dehşete düşmüş olan İbrahim'in yardımına gelir. Bunun sayesinde Tinâtî'nin ziyaretçisine verdiği ders şudur: "İbrahim, sizler dışınıza özen gösterirsiniz, bizler ise içimize; dışına özen gösteren kimse haklı olarak aslandan korkar. İçine özen gösteren ise, kendisi aslanı korkutur".[30] Hatta aradaki fark şöyle tanımlanır: Kelâm bilgini, her gün o zamana kadar cahili olduğu şeyleri öğrenir; oysa mistik, her gün daha evvelce bildiği şeyleri unutur.[31]" Herkes bilir ki çırak, şeyhinin karşısında daha evvelce bildiği her şeyi bir tarafa atmak zorundadır. Bir öğretimin veya yazılacak bir eserin konusunu teşkil etmek üzere iç tecrübeleri konu alan ilmî bilgi bile kötü, uygunsuz olarak telâkki edilir.[32] Simmânî, öğrencileri arasında "keşif"lerini ve rüyalarını kaydetme âdetinin yayılmasına karşı çıkmadığı için kendi kendini kınar, hatta bu âdetin gelişmesini üstadına Bağdattan bu tip notları göndermekle gösterdiği gururun Tanrı tarafından cezalandırılması olarak görür.[33] Özellikle idare ile, hü-

---

28. *Daylâmî'nin Farsça Hayatı*, s. 67.
29. *Fava'ih*, "Giriş"im, s. 153.
30. *Firdavs al-Murşidiyya*, 91, daha sonrakiler s. 92, 14.
31. *Eranos-jb*, s. 14, 155.
32. *Fava'ih*, "Giriş", s. 29-31.
33. İkbal-i Sistanî, *Cihil maclis*, 95b.

kümdarlarla, her türlü iktidar sahipleri ile sıkı ilişkilerden kaçınmak gerekir. Bu tavsiye zaten bütün Sufîliği etkilemiştir. Bu konuda Hâlik Ahmed Nizâmî[34] tarafından yazılmış bir monografiye sahibiz; bunda, bu tavsiyenin nasıl takip edildiği ve Müslüman Hind'indeki sonuçlarını görüyoruz. Sufî, dünyevi iktidarlara bağımlı olmaktan kurtulduğu ölçüde Tanrısına hizmet edebilir ve dünyevî iktidara karşı tabiat-üstü kuvvetin temsilcisi olması sıfatı ile ancak olumsuz bir tavır takınabilir; herhangi bir kişisel kudretin elleri arasına girdiğini hisseder hissetmez gerçek sûfî, ondan kurtulmaya çalışır. Kâzârûnî Şiraz'ı ziyaretinde kendisine itaatlerini bildirmek için gelen bütün o şahısları görünce şöyle diyerek Tanrı'ya dönmüştür: "Tanrım! Bana ne şöhret bahşetmişsin. Oysa biliyorsun ki benim tek amacım seninle meşgul olmaktır. Bütün bu şahısları gözümden uzaklaştır!"[35] Ali-i Hamâdani, perili bir odasında kendisine bir şey olmaksızın geceyi geçirdiği bir köyde gördüğü saygı ve hayranlıktan ötürü bu köyü acele olarak terketmiştir.[36] Bundan başka insanlar tarafından ziyaret edilme ekseriya bir felâket gibi takdim edilir ve kurtuluş kaçışta bulunur. Ali al-Curcânî adında birinin bir gün kendisine doğru birinin geldiğini görünce şöyle haykırdığı rivayet edilmektedir: "Tanrım, bugün bir insan görmek için ne suç işledim?".[37] Ev işleri ile ilgilenme bu aynı yasağın kapsamına girer. Aynı Ali al-Curcânî şöyle demektedir: "Bu günden itibaren evini bir mezardan daha boş kıl, öyle ki seni mezara koyduklarında Tanrı'nın önüne tertemiz, kaygısız çıkabilesin".[38] Bir sûfî kırk yıl ışıksız yaşamıştır, öyle ki artık fareler korkusuzca elbiselerini yiyebilmekte imişler.[39] İbni Hâfif de elbiseleri delik deşik edilmiş bir halde sokağa çıkarmış;

---

34. "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude toward the State", *İslâmic Culture*'da, 23, 1949-24, 1950.
35. *Firdavs al-murşidiyya*, 118-1,2.
36. Badahşi, *Hulâsat al-Manâkıb*, Berlin elyazması 121a/Oxford, 86a-b.
37. *Tazkirat al-avliya*, I, 110, 15.
38. a.g.e., 110, 17-91.
39. Daylâmî, 140, fasıl 13.

hatta çöplüklerden topladığı parçavralarla kendisine bir gömlek yapmaya çalışmıştır.[40] Kâzarûnî'nin çömezlerinin sarıkları bir zaman için sokaktan topladıkları kapkacakları tıkamakta kulanılan çaputlardan ibaret olmuştur.[41] Bir çok sûfî yemekle, vücud bakımı ile ilgili şeylerde daha iyi bir durumda değildiler. Yukarıda sözünü ettiğimiz Kâzarûnî'nin çömezleri üstadlarının asetik tavsiyelerini yerine getirmekte ot yiyecek kadar aşırıya gitmişlerdir.[42] İbni Hafif'le münasebetleri olan bir sûfî dalgınlıkla bıyıklarını düzelttiği, parlattığı için Tanrı'dan birçok defalar af dilemiş ve şöyle demiştir: "İnsanın kıl sistemine özen göstermesi, kendisini güzelleştirmesi demektir; kendisini güzelleştiren ve böylece zerafetinin esiri olan bir kimse ise dine karşı gâfil olur".[43] Sufîlere seyahat etmeleri ile ilgili olarak ekseriya yapılmış olan tavsiyeyi de bu eğilime bağlamak gerekir. Bisr al-Hâfi şöyle demektedir: "Seyahat ediniz: Çünkü akan su temiz olur, kalırsa bozulur, kirlenir".[44] Bu öyle bir tavsiyedir ki harfi harfine alınırsa sufîyi bir göçebenin kültür seviyesinde tutmayı gerektirir. Bundan dolayı haklı olarak böyle ilkelerle kültürün ne olacağını kendi kendimize sorabiliriz.

Sufîlik, bir iz bırakmaksızın Doğu'da yayılmış olamaz; Fakat somut olarak doğulunun şu veya bu temel davranışlarından hangisinin Sufîliğin etkisi ile belirlenmiş olduğunu göstermek çok zordur. Ben sadece tahkik edilmesinin uygun olacağı şu fikri ileri sürmek istiyorum: Bence bugünkü din-dışı dilde, gerek Arapça gerek Farsça da Arapça "hakikat" kelimesinin "gerçeklik" anlamındaki hususî kullanımı

---

40. a.g.e., 18, fasıl 3
41. *Firdavs*, 103, 8-10.
42. a.g.e., 103, 3,8.
43. Daylami, 141, fasıl 14. Nimatullah'ın, topluluk içinde ellerini ne vücudunun uzuvlarına, ne bıyıklarına götürmemiş olmasından ötürü övüldüğü de bilinmektedir (J. Aubin, *Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Vali*, 28- 1,2). Bununla, "edeb" kitaplarında yasaklanmış olan "kaşınma"yı anlayabiliriz.
44. *Tazkirat*, 1, 111, 24-25

önemli ölçüde Sufîlerin "gerçeklik tasavvuru tarafından belirlenmiştir. Bir Sufî için tinsel, tanrısal, tabiat-üstü, ideal, mistik olan her şey gerçektir; zamansal, gelip geçici olan her şey ise onun için mecâzî, gerçek-olmayan (irreél), yanlış, tamamen görünüştedir. Meselâ bugünkü dilde "hakikî sevgi" (mahabba hakikiya) tinsel, mistik sevgidir, dünyevî sevgi ise ancak "mecâzi"dir. Doğunun dünyevi hayatının bakımı, imarı için gösterdiği ilgi azlığı göz önünde tutulursa, bu çok karakteristik ve açık olarak içe dönük olan sûfîlerin sözünü ettiğimiz gerçeklik tasavvuru ile gayet iyi uyuşabilir. Toplumsal hayatta Batı'da o kadar değer verdiğimiz aklî ve toplumsal düzen, Doğu'da eksik görünmektedir. Doğu, modern çağın başlangıcından beri Batı'da gelişmiş olan ilimlerin ve tekniklerin gelişimini takip etmemiştir; tarımın kendisi bile Doğu'da hâlâ İncil zamanından kalma tekniklerle yapılmaktadır. Dahası, çağdaş devir müslüman Doğu'da ne sanatta ne felsefede hiç bir özel başarının hiç olmazsa bu aynı devrede Batı kültürünün öncü yaratımları ile yarışabilecek hiç bir başarının, doğuşuna tanıklık etmemiştir. Bunun nedeni açık olarak şudur: Doğu'da varlık tasavvurunun temelleri din tarafından belirlenmiş sınırların dışında yeterli derecede geliştirilmemiş, somut gerçeklik üzerine oturtulmamıştır. Bence Sufîlik bu durgunluktan muayyen bir ölçüde sorumludur. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi Sufîliğin hedefleri, tamamen bu dünyaya ait olmayan başka bir gerçeklikte bulunurlar. Her halûkârda Modern Doğu'da kültürün gerilemesi, çökmesi ile ilgili olarak başka dışsal nedenler ileri sürülmüştür; Bazen Moğol istilâsı, bazen Osmanlı imparatorluğu, bazan idarî otoritenin devamlı yolsuzlukları bunun sorumlusu olarak ortaya atılmışlardır.[45] Fakat bana öyle geliyor ki bu olayın derin nedenleri nihaî olarak bu felâketlerde değil, bu tepkinin harekete geçirici unsurlarında aranmalıdır. Bunlar ise İslâm ve Sufîlik tarafından talep edildiği şekilde bir yaşlılık içe dönüklüğünün bütün ârazlarını göstermektedir. Farzedilen nedenle (Sufîlik), eser (dünyaya karşı nesnel bir ilgi

---

45. Bkz: Alfred Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, 1925, s. 40.

yokluğu) arasındaki bu kadar cazip bir düşme, gene de her zaman şeylerin böyle olup bitmiş oldukları anlamına gelmez. Çünkü bu konuda bir yargıya varmadan önce hemen hemen çözülmesi imkânsız olan bir problemi çözmek gerekir: Acaba Doğudaki bu içe dönme "epidemik", yani meselâ İslâm ve Sufîlik tarafından yayılmış olmak yerine "endemik" değil midir? (Bu ikinci durumda din ve mezhepler, bu halkların daha derin genel bir eğilimlerinin ifadesi olacaklardır). Buradan itibaren her adımda çok karmaşık bazı soruların ortaya konması, öyle ki Sufîlikle, İslâm kültürünün sona erişi arasındaki mümkün münasebetler problemini askıda tutmak gerekecektir.

Her ne hal ise, kültürel açıdan bu olumsuz karakteristikleri yanında Sufîliğin kâr hanesine kaydetmemiz gereken bazı başka vasıfları vardır; Her şeyden önce sûfî, kültüre ve dünyaya ortadan kalkmalarını isteyecek kadar değil, sadece kendisine kayıtsız olmaları gerektiği ölçüde düşmandır ve onların nüfuzundan kurtulmaya çalışmasına rağmen, buna ancak tam olarak ölümünde erişebileceğinin bilincindedir. Şüphesiz Sufî kendisini maddî cisimlerden ayırır ve ölümünden sonra ancak bedenin gömüleceğini kolayca söyler.[46] Şüphesiz "ölmeden önce ölünüz" diye haykırır, ama intiharı düşünmez ve sadece Tanrı'ya karşı olan sadakatinden ötürü O'ndan gelecek herşeye sabırla katlanmaya ve bütün fiziksel ihtiyaçlarını O'nun yüksek irâdesine tâbi kılmaya hazır olduğunu söyler. Ebu Yâkup Yusuf (veya Ebu Yusuf Ya'kub)-i Hamâdânî (öl. H. 535, M. 1140641) "daima Tanrı'ya güvenirdi, tevekkül ederdi ve hiçbir zaman bu dünyanın imârı ile ilgilenmezdi; ancak bir başkası farklı bir şekilde davrandığında ona asla karşı çıkmazdı".[47] Celâleddin-i Rûmî'ye göre, Tanrı gerek makrokozmosta, gerek mikrokozmosta iki dünyanın, iç ve dış dünyaların varlığını dilemiştir, çünkü eğer dış dünyanın varlığını dilememiş olsaydı onu ya-

46. Rûmî *Fîhi mâ fîh*, 220; *Kâbusnâme* de Sokrates'le karşılaştırın: Sa'id Nâfisi neşri, 102, 3-9
47. 'Abdulhalik'i Ğucduvani, *Risâla Sahibiyya*, Sa'id Nafisi neşri, *Farhang-i Iranzamin*'de, 1, 1332; 84-85

ratmazdı. Bununla birlikte, Rumî'ye göre, dış dünya ile kaygılanmak, dine karşı kayıtsızlık (gaflet) doğurur. Fakat gene de böylelikle dış dünya tanrısal bir yapı derecesine yükseltilmiş olmaktadır. Rumî şöyle demektedir: "Dünya "gaflet" sayesinde ayakta durmaktadır; Eğer "gaflet" olmasaydı, devam edemezdi. Bunun tersine Tanrı'yı arzulama, öbür dünya bilinci, sarhoşluk, çoşku öbür dünyanın mimarlarıdır. Eğer öbür dünya herkese gösterilmiş olsaydı, hepimiz oraya giderdik, burada kalmazdık. Fakat Tanrı bu iki dünyanın birlikte mevcut olması için bizim burada kalmamızı istemektedir. Bundan dolayı bu iki yerin de mamur bir şekilde tutulması için iki vekil, yani bir taraftan "gaflet"i, öbür yandan "uyanıklık"ı yaratmıştır".[48] Şüphesiz ki bu "mamur tutma"ya kendilerini verenler Sufîler değil, söz konusu "gaflet"ten yararlananlardır. Şu halde dünyevî bir işle meşgul olan da kendi tarzında yüksek bir amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır. Mevlâna şöyle devam etmektedir: "Öbür dünya bir deniz, bu dünya onun köpüğü gibidir; Fakat Tanrı bu köpüğün (kafk) mamur tutulmasını istemiştir. Bundan dolayı O öyle yapmıştır ki bazı insanlar köpükle meşgul olmak için sırtlarını denize çevirirler. Eğer onunla meşgul olmasalardı, insanlar karşılıklı olarak birbirlerini öldürürler ve bu, dünyanın harap olması demek olurdu. Dünya bazı insanların kurmakla görevli oldukları bir kral çadırına veya sarayına benzer. Bu insanlardan biri şöyle der: "Eğer ben çivi imal etmezsem, bu çadırın ipleri nereye bağlanacaktır?" Çünkü bu insanların hepsi bilirler ki bu çadıra yerleşecek ve sevgilisini seyredecek olan kralın hizmetkârlarıdırlar (Burada kral, Tanrı'yı temaşa etmek isteyen sûfîyi temsil etmektedir). Eğer bir çulha vezirlik isteğine düşerek işini terketse bütün insanlar çıplak ve açıkta kalırlar. O halde bu insanlar bu köpük dünyasının faydası, bu dünyaya hizmet için (baray'ı nizâm), bu dünya ise bu (çadırda sevgilisini temaşa eden) Tanrı dostunun faydası, ona hizmet için yaratılmıştır. Dünyaya hizmet etmek için yaratılmış olmayıp dünyanın kendisine hizmet etmek için

---

48. *Fihi mâ fih*, 117

yaratılmış olduğu kişiye ne mutlu! Bununla birlikte Tanrı herkese işinde bir tatmin, memnuniyet bahşetmiştir; öyle ki o daha yüz bin yıl yaşasa bu işi yapmaya devam eder; bu durumda çalışma sevgisi her gün artar, her gün fazladan bir ustalık kazanır ve bundan en değişik zevklere erişir. Kur'an'da şöyle denmektedir: "O'nun şerefini terennüm etmeyen hiç bir şey yoktur" (XVIII, 44) Söz konusu çadırın iplerini, çivilerini, kazıklarını, bezini, bütün bunları yapanlardan herbirinin kendisine mahsus övgü şarkısı vardır".[49] Bu fikir daha önce Sarî as-Sakati'nin (öl. H. 257, M. 871) huzurunda şöyle ifade edilmişti: "Eğer Tanrı insan aklına Kur'an'ın sırlarını kapamamış olsaydı, köylü ekin ekmez, tüccar ticaretten vazgeçer, insanlar sokaklarda Kur'an okumazlardı".[50] Fakat her insan her şeyden önce bu dünyada büyüme zorunda olduğu için dindar şahısların hayatı da iki bölüme ayrılır; birinci bölüm "gaflet" içinde geçer: "Tanrı bu dünyayı imar etmeleri için bazı insanların gözlerini "gaflet'le kapatmıştır; çünkü... "gaflet", dünyevî kaygıların ve dünyanın bakımının şartıdır. Fakat daha sonra çocuk büyüyerek bu gafletten kurtulur; erginlik, akıl çağına eriştiğinde artık büyümez ve uzamaz. Şu halde bu dünyanın bakımının temeli ve nedeni "gaflet", gerilemeye başlamasının nedeni ise "uyanık" olmaktır".[51] Mevlâna bir başka yerde gene şöyle haykırmaktadır: "Dayanağı, temeli gaflet olan bu dünya hakkında ne diyeyim? Akla erişen herkesin dünyadan usandığını, soğuduğunu ve onu kaderine terkettiğini görmüyor musun? Çocukluğundan itibaren insan gaflet içinde yaşar; yoksa büyümez ve olgunlaşmazdı. Fakat daha sonra büyüdüğü ve gaflet içinde teşekkül ettiği zaman, Tanrı ona isteğine uygun veya karşı olarak kendisini bu gafletten kurtarması ve arıtması için her türlü acı ve sıkıntıları gönderir. O zaman o, öbür dünyayı tanıyabilir"[52] Sufîde içe dönme

---

49. *Fîhi mâ fîh*, 100
50. İbni Hallikân, *Vafayât al-a'yân*, Kahire, 1299, 1, 251; Krş. F. A.D. Tholuck, *Sufismus sive theosofhia persarum pantheistica*, Berlin, 1821, 85
51. *Fîhi mâ fîh*, 90
52. a.g.e. 202

(introversion) ve bundan doğan "dünyadan vazgeçme", bununla beraber, zorunlu olarak bir amaç değildirler; tersine bir öncekinden farklı, biçimi değişik yeni bir dünyaya bağlanmanın başlangıcını teşkil edebilirler. İnsan bu dünyadan elini eteğini çekmesinde kazanmış olduğu Tanrı ile içli dışlı olmaklıktan zenginleşmiş bir halde dünyaya tekrar geri dönebilir; Mevlâna bunun çarpıcı bir örneği olarak Muhammed'in durumunu zikretmektedir: "Tanrı, önce sevgili yaratığı Muhammed'in sadece kendisi ile meşgul olmasını istemiş, sonra ona şu emri vermiştir: "İnsanlara git, onlara tavsiyede bulun ve onları doğru yola yönelt!". Bunun üzerine Muhammed ağlayarak Tanrı'ya şikayette bulunmuştur: "Tanrım! Ben ne suç işledim, niçin beni kendinden uzaklaştırıyorsun? Ben insanları sevmiyorum!". Fakat Tanrı ona şu cavabı vermiştir: "Muhammed! Endişelenme! Şimdiye kadar insanlarla meşgul olmak üzere seni görevlendirmedim. Gerçi şimdi onlarla meşgul olacaksın ama gene de daima benle olacaksın. Onlarla ilgilenmen, bana olan bağlılığından bir zerre eksiltmeyecektir; Tersine, ne yaparsan yap. daima benimle birlikte olacaksın".[53]

Böylece birçok sûfî, tâbir caizse sadece bilinçsiz olarak kendi hayatlarıyla İslâm dini için çalışmamışlar, aynı zamanda başkalarını Tanrı'nın yoluna girmeye teşvik ederek bilinçli bir şekilde Muhammed'in yolunu tutmuşlardır. Çıraklıklarının bitiminde çömezlerin üstadlarından aldıkları "icâzet"lerde, "insanları Tanrı'nın yoluna çağırmaya" hazırlanmış oldukları yazılı idi. Bununla İslâm topluluğunun sinesinde bir iç görevi anlamak gerekir. Gerçekten Sufî, kendi mistik yönelimini salt olarak dışsal bir İslâmlıktan, gerçek, makbul bir İslâmlığa dönüş olarak düşünür. Basit laik insandan en bilgin din âlimine kadar sûfî olmayan bütün müslümanları görevinin (mission) konusu olarak göz önüne alır. Şurası itiraz edilemezdir ki Sûfîliğin bu canlı etkisi sayesinde İslâmlık Orta Doğu'da önemli bir derinleşme ve sağlamlaşmayı (consolidation) yaşamıştır. Ayrıca Sufîler böylece, İslâm dininin tinsel savaşçıları olarak diğer inançlar, dinler alanında ilerle-

53. a.g.e., 73.

dikleri ölçüde İslâmlığın yayılmasına da katkıda bulunmuşlardır. İslâm kültürünün zenginlik ve canlılığı bu katkı ile arttığı ölçüde-Müslüman olmayan diğer kültürler bundan zarar görmüş ve ortadan kalkmaya doğru gitmişlerdir. Bu süreç Kâzarûni'nin (öl. H. 426, M. 1035) durumunda rahatlıkla izlenebilir: Hakkındaki bir biyografiye inanmak gerekirse -ancak bu biyografinin tarafgir olduğunu da kaydedelim- Kazarûnî dinsel faaliyeti ile güney İran'da Zerdüştçülüğün durumunu kuvvetle sarsmış ve sayısız kişiyi İslâma kazandırmıştır. Türkler arasında Sufîliğin etkisi bu kadar kolaylıkla belirlenebilir bir durumda değil gibi görünmektedir. Çünkü Fuat Köprülü'nün incelemelerine göre[54] ilk açık olarak belli Türk sûfîsi olan Ahmed Yesevi (öl.H. 552, M. 1166) İslâmlaşmış bir zemin üzerinde çalışmaktaydı. Bununla birlikte bu bölgelerde İslâmlığın yayılmasında Sufîliğin etkin bir payı olduğunu kabul etmek gerekir. Ahmed Yesevi'nin üstadı Yusuf-i Hamâdani'nin -bu konularda alışılagelen abartmalarla- sayısız Yahudi ve Hristiyanın yanı sıra 8000 putatapanı da İslâm dinine kazandırmış olduğu nakledilmektedir.[55] Bu İslâm dinine kazandırmalar, Şah Ni'matullâh gibi geç zamanlara ait bir mistiğin de şeref hanesini teşkil eden unsurlardan biri olarak kaydedilmektedir. Buna karşılık Afrika'nın tinsel fethinde Sufiliğin hissesi apaçıktır. Her halükârda I. B. Lewis, sûfî İslâmlığın bazı hususiyetlerinin Somali'de, bu ülkenin putatapar halklarının İslâma katılmasını sağlayan kopru ödevi görmüş olduklarını ispat etmeye çalışmıştır (bkz: BSOAS, 18, 1956, s. 149). Lewis'e göre böylece "zâr" pratiklerinin yerini "zikr", "atalar" kültü"nün yerini "veliler kültü" almıştır. Kuzey Afrika için de durum aynıdır.Dünyanın sadece bir tek yerinde, Sufîlik buradaki yabancı din tarafından hüküm altına alınmış ve İslâmın kendisinden koparılmıştır: Bu, Mezopotamya ve İran Yezidi'lerinde olmuştur.[56]

Sufîler İslâmlığa elde silahla da hizmet etmişlerdir; Hasan el-Basri'nin çağdaşı olan 'Utba al-Gulâm Bizanslılara karşı yapılan bir sa-

---

54. *İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1918, s. 23.
55. *Risâla-i Şahibiyya*, s. 84, 91.
56. Şu makaleme bkz. "Der Name der Yazadi's", *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954, s. 244

vaşta ölmüştür.[57] Merkezî Asya Türklerine karşı yapılan bir savaşa katılanlar arasında Sakik al-Balhi (öl. H. 174, M. 790-1) ve Hâtim al Aşam'a da (öl. H.237, M. 851.2) rastlanmaktadır ve Sakik'in savaş cehenneminde zifaf gecesindeki olduğu kadar mutlu olduğu söylenmektedir.[58] Şimnâni, cihadın ateşli bir propagandacısı idi; kendi kendine asla iktidarların hizmetine girmemeye söz vermiş olmasına rağmen, dinsizlere karşı yapılacak bir savaş durumunda bundan bir istisna yapmaya hazır olduğunu söylemekte ve bir zamanlar bu amaçla Suriye'ye gitmeyi düşünmüş olduğunu kabul etmekte idi. Bu fikrini açtığı Moğol hükümdarının cihada istekli olmadığını ve peygamber'e atfedilen "Barış (savaştan) daha iyidir" sözüne rahatını bozmamak için imada bulunduğunu gördüğünde Simmâni şöyle haykırmıştır: "İnsanlar Tanrı elçisinin sözlerini nasıl da sıkıntısızca kullanıyorlar! Nasıl da kendilerine göre yorumluyorlar! Bir defa her şeyden önce bu gerçekten Tanrı'nın mı yoksa Peygamber'in mi sözüdür, bunu bilmiyorlar; çünkü "Barış savaştan daha iyidir" cümlesi Peygamber'e ait değildir, Kur'an'dandır (IV, 128). Sonra bu söz müslümanlarla dinsizler arasındaki ilişkilerle değil, karı koca arasındaki davranışlarla ilgilidir. Sonra rahatını bozmamak amacı ile (burada metin bozuktur) mü'minlere uygulansa bile bu, insanın kendi topraklarını dinsizlere bırakacağı ve buna barış deneceği ölçüde olamaz". Simnanî, cihadı dinin en önemli unsuru (rukn-ı âzam) olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Eğer ordu cihada giderse, ben de onunla birlikte giderim".[59]

Hatta bazı durumlarda, Muhammed'in ölümünden sonra mevcut olduğu şekilde dünyevi iktidarla tinsel iktidar, hükümdarın hizmetinde olmakla Tanrı'nın hizmetinde olmaklık arasında başka yerlerde sûfîlerin çok önem verdileri karşıtlık hafifleyebilir. İslâm, özellikle İran tarih yazarlığı, sûfîlerle hükümdarlar arasındaki dindarca uzlaşmalarla do-

57. Abu Nu'aym, *Hilyat al-avliya*, s. 6, 227
58. Kuşeyri, *Risâla*, Kahire, 1346, s. 13
59. İkbal-i Sistanî, *Cihil maclis*, 93b-94b

ludur. Tuğrul bey savaşlarda, bir Hamadan sûfîsinin kendisiyle abdestlerini almış olduğu ve kendisine hediye etmiş olduğu bir testi parçasını tılsım olarak taşımaktaydı.[60] Bazı sûfîler, hatta Bektaşi ve Halveti'ler gibi bazı tarikatlerin bütünü, sarayda büyük bir etki kazanmışlardır. Bazı sünnî ve şîi öğretilerinde ifade edilmiş olan "esinlenmiş bir lideri bekleme duygusu" tarafından harekete geçirilmiş olan bazı diğerleri ise hatta halk hareketlerinin, başkaldırmaların başına geçmişler ve bu sıfatla devlet kurucuları durumuna girmişlerdir; Bunu söylerken IX/XV. yüzyılın birinci yarısında Simav kadısının oğlu Şeyh Bedreddin'in başkaldırmasını,[61] aynı asırda Erdebil tekkesinin sinesinde İran'da Safevi devletinin doğuşunu, memleketini İngilizlerin boyunduruğundan kurtarmak isteyen Sudan'lı Mehdicileri (1881-98) ve memleketlerini işgal eden İtalyanlara karşı silaha sarılan Libya'lı Senusileri düşünüyorum.

Sûfînin bu dünyaya bağlanma tarzı şüpheli görünse bile, bu bağlanmanın mutlak olarak yapıcı karakteri şüphe dışı olan bazı başka biçimleri de vardır. Bunu söylerken sadece sûfîlere sık sık tavsiye edilmiş olan barışçı niteliklerini ve onların başkalarına zarar vermemek konusundaki endişelerini düşünmüyorum; Aynı zamanda hemcinslerinin acılarına katılmakta gösterdikleri ilgiyi, onları yardımlarına koşmakta gösterdikleri çabaları düşünüyorum. Meselâ Ni'metullah hakkında şu sözler söylenmektedir: "Bu velinin çok saf ve o kadar özenle bakılmış kalbi Tanrı'ya o kadar yakın, O'nun varlığı ile kadar dolu, O'nun nazarında o kadar ilgi çekici, O'nunla o kadar meşgul olmasına ve (bundan dolayı) O'nun huzurunun tahtı üzerinde birliğin krallığında kendisine ayrılmış yeri işgal etmesine rağmen hayranlık verici davranışları, muhteşem faaliyeti, ahlâk ve iyiliğin bayrağını dikmekte daha az başarı göstermiş değildirler.[62] "Ta başlangıçtan itibaren muhtaç olan-

60. Râvandi, *Rahat al-Sudûr*, Muh, İkbâl neşri, Gibb Memorial New Series 2, 1921, 99
61. Franz Babinger, *Der İslâm*'da, 11, 1921, 1-106
62. J. Aubin, s. 290.

lara yardım etmek sûfîlerin ilk plândaki kaygılarından biri idi ve diğerleri gibi Kâzarûnî de hanlar, misafirhaneler kurulmasında hususî çabalarda bulunmuştur. İbni Batuta (H. 799, M. 1377), Vambery gibi seyyahlar bile bu misafirhanelerde korunak ve yiyecek bulmuşlardır. Ni'metullah'ın oturma yeri olan Mahan'daki konukseverlik günümüze kadar hâlâ takdir edilme durumundadır. Tabii böyle yerlerin bakımı ve muhtaçlara yardım -ta Kâzarûni'lerde açık olarak- büyük ölçüde sûfî olmayan insanların ve iktidar sahiplerin lutfuna, bağışına bırakılmıştı. Kâzarûn'un merkezî tekkesi gibi bunların şubeleri de verilen bağışları toplamakla görevlendirilmiş geniş bir memurlar şebekesi olmaksızın ayakta duramazdı. Ama bu insanlara ne dünyadan vazgeçmeleri, ne kültürü sabote etmeleri kınaması yapılamaz. Fakirliğe mecbur olmaları olayının kendisinden ötürü sûfîler zenginler ve fakirler arasında aracı olabiliyorlardı. Muhtaçlara dağıtmak üzere para ve sadakalar alıyorlardı -tabii kendi içlerinde de bunlardan vardı-. Bir gece için olsa dahi üzerlerinde asla para tutmamalarını kendilerine emreden eski bir emrin böyle davranmalarında özellikle önemli rolü vardı. Yûsuf-i Hamâdanî'den nakledildiği üzere sûfî idealinin ana çizgilerinden biri "Tanrı'nın kendisine bahşettiği her şeyi fakirlere, dullara, yetimlere, gariplere ve ihtiyaç içindeki aile babalarına dağıtmaktır".[63]

Sufîlerin diğer insanlara yaptıkları yardımlar moral acılar alanında kalmayarak fiziksel acıları da içine alıyordu. Şüphesiz sûfîler tarafından yapılan tedaviler, tıp okullarının geleneksel tedavi kurallarına tamamen uygun değildiler ve her şeyden önce dua gücüne, dindar kişinin erişebileceği kabul edilen tanrısal lütuf üzerine temellenmişlerdi. Bunları yaparken dini uygulamaktan başka bir şey yapmamış olduklarını tesbit etmek için hastalıklara ve diğer ağrılara karşı bazı duaları tavsiye eden sünnî veya şiî el kitaplarına bakmamız yeterlidir. Eğer bu pratik devranışlarını gerici ve ilkel olarak niteler ve böylece Sûfîliği, Doğu'nun entellektüel durgunlaşmasına katkıda bulunmakla itham

---

63. *Risâla-i Sahibiyya*, s. 84.

edersek, bu yargımız sünnî islâmcı dindarlığın doğmalarına da uygulanma durumundadır. Ni'metullah'ın kendisi bir gün makul insanların görüşüne göre hastanın ölümünü doğuracak bir ilacı tavsiye ederken görülür, fakat hasta iyileşir.[64] Eğer hakim yerine sûfîye başvurulmakta idi ise, bu diğer insanların sahip olamayacaklarına, ancak Tanrı'ya kendini adamış insanların sahip olduklarına inanılan hususî bir kudrete inançtan ileri geliyordu. Bu inanç, Kâzârunî'nin bir inekle konuşmasında veya karın sancısından kurtarmak üzere okuduğu üflediği bir çanaktaki suyu bir hastaya içirmesinde olduğu gibi[65] büyü ile ilgili uygulamalar sınırına varmaya kadar bilinen normal yollardan uzaklaşabilirdi. Bununla beraber bu uygulamaların muayyen bir etkisi olmuş görünmektedir ve burada bizim için söz konusu olan, diğer insanların hizmetine sûfîlerin ellerinde olan her vasıtayı koşmuş olmaları ve görünüşte onları tatmin etmiş olmalarıdır. Zaten bir çok sûfî antropoloji konusunda üstad olarak geçinmekte idi ve Aziz-i Nasafî (VII/XIII. yüzyıl) anatomi hakkında muayyen bir bilgi edinmek için bilinçli olarak tedavi sanatı ile ilgilenmiştir.[66] Ekseriya sûfîlere tinsel planda büyük bir iyileştirme yetisi atfedilmektedir. Bu ya doğrudan doğruya onlardan çıkan bir akıntı (fluide) sayesinde veya bilinçli olarak bir baba gibi mutsuzları, felâkete uğramış olanları teselli etmeleri yoluyla olmaktadır. İbni Hâfif'le ilgili olarak ona her üzgün gelenin neşeli döndüğü, düşman olarak gelen iki insanın birbirleriyle iki dost olarak yanından ayrıldıkları, kötülüğe iyilikle karşılık verdiği söylenmektedir.[67] Onun müşterek bir yemeğe katılarak "nafile" orucunu bozacak derecede diğer insanlarla ilgilendiği nakledilmektedir.[68]

Böylece görülmektedir ki dördüncü sorumuzu, yani "Sûfîliğin dünyevî hayatla ilgili kaygıların bütünü olarak göz önüne alınan kültürle

---

64. J. Aubin, *Materiaux*, s. 111-2.
65. *Firdavs al-murşidiyya* 185, 13-14; 170, 1-16.
66. WZKM, 52, 1953, 146.
67. Daylamı, s. 31.
68. a.g.es., s. 33.

münasebeti nedir" sorusunu uygun bir şekilde cevaplandırmak için sadece "dünyadan vazgeçme" merkezî kavramının mantıkî sonuçlarını çıkarmakla yetinmemeliyiz, aynı zamanda bu olayı çok yakından incelemeli ve somut görüntülerini bir araya toplamalıyız. Bizi burada ilgilendiren durumda, "bardaktan dudaklara kadar bir uzaklığın mevcut olduğu" ve sûfîlerin, görünüşteki aşırılıkları ve konformizm karşıtı tutumlarına rağmen, hayatın gerçeklerinin insana kabul ettirdiği bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmış oldukları görülmektedir. Bu uzlaşma, sufîlerin orijinal bir kültür yaratmalarını sağlamıştır; gerçekten kültür özü itibarı ile daha önce mevcut olan bir şeye muayyen bir yön verdirmekten ibarettir. Sufîlikte hayatın gerçekleri dikkate alınır, fakat onlar daha üst seviyeden bir ideale tabî kılınırlar ve en yüksek bir ideale öbür dünyaya yöneltilirler. Sufîler daima ilk görevleri olarak varlıklarını meleklerin varlığına benzetmeyi düşünürler. (Şüphesiz bunun Kilise Babaları'nın "İsangelos"u ile muayyen bir ilintisi vardır): Ama bununla ne bedenlerini, ne bitkisel ruhlarını ortadan kaldırmaya çalışmazlar. Onlar sadece bu ikinciyi yenmek, terbiye etmekle veya onun yetkisi dışına çıkmalarıyla savaşmakla yetinirler. Gerçekten, sufîler tarafından onun bazı haklarının olduğu açıkca kabul edilmekteydi; sadece bütünün muhafaza edilmesinden başka bir amacı olacak olan her arzusu reddediliyordu; meselâ 'Ammar al-Bidlisî'de (VI/XII yüzyıl) seyrek olarak "imâta" (bedenin öldürülmesi) söz konusudur; Yine buna semâ'ya karşı gösterilen iyi niyetli hoşgörüyü bağlamak gerekir. Gerçekten bu tezahür cinsi, ilk bakışta katı bir kişisel disiplinle, sûfîler tarafından her zaman övülmüş olan o her anı Tanrı ile münasebetlerin iyileştirilmesine tahsis etme kaygısı ile iyi uyuşmamaktadır. Fakat burada da hayatla uzlaşmanın onu yendiğini görüyoruz.Gazâli'nin semâ ile ilgili olarak doğru ölçülerinde değerlendirmeye çalıştığı eleştirilerden biri, müzik ve dansın oyundan başka bir şey olmadıkları eleştirisidir. Gazâli buna karşı çıkmaz, sadece getirdiği lehte bazı hadislerle oyunların caiz olduklarını, dolayısı ile ne müzik, ne dansın dinin buyruğuna bir karşı geliş teşkil etmediklerini ispat eder. Bununla birlikte Sûfîlik -ve Gazâli- çok daha ilerilere gitmişler, bir hoşgörü (ruhsa) olarak gördükleri bu oyunlarda mistik amaçlarına erişmekte gerçek faydaların varlığını keşfetmişler ve onları bazı şartlarla eğitim sistemleri içine sokmuş-

lardır. Böylece semâ yüksek amaçlar için kullanılması durumunda Ebû Hafs es-Suhreverdi (öl. H. 735, M. 1335) tarafından da kabul edilmektedir; Sadece basit bir eğlence olması durumunda Suhreverdi semâyı reddetmektedir.[69] Onun takipçisi olan Mahmud-i Kâşânî (öl. H. 735, M. 1335) açıkca semâya, Peygamber ve eski üstadların zamanlarında henüz bilmedikleri, bununla birlikte Peygamber'in iradesini savunmaya hizmet edebilen bir müessese olarak işaret etmektedir.[70] Şu halde Sufîliğin uzlaşmaya istidadı, burada İslâmın dinsel kültürünü zenginleştirme ve genişletmeye hizmet etmiştir. Gazâli mektuplarında[71] insanın kendisini şiire vermesini bir zaman kaybı olarak nitelendirir ama mektupları gibi eserlerinde yer yer şiir aktarmaları vardır. Yine Gazâli şeriat bakımından nitelendirilmesi açısından "semâ" için olduğu gibi şiirin de "caiz" olduğunu kabul etmekle kalmaz, görünüşte mahkûm edilme durumunda olan mısralarda içerilmiş bulunan zehirden mecazî bir yorumlama ile sûfîlerin nasıl ruh için kurtarıcı ilâçlar damıtabildiklerini gösteren örnekler de verir.[72] Sufîler, vaizlerinde şiirler zikretmelerinden ötürü kınanmışlardır. Bu tip şiirlerin söz konusu vaizlerin dinsel kaygıları ile bir münasebeti olması gerekli idi; bununla birlikte şiirsel güzelliklerin salt hazzını kabul eden sûfîliğe meyletmiş kişi örnekleri de vardır. Meselâ Ebû Sa'id bin Ebi'l Hayr semâ esnasında "Terennüm edeceğin zaman dudaklarını öpebilmem için bu kendi şarkıma gizlenmek istiyorum" mısrasını duyduğunda bundan o kadar büyülenmiştir ki çömezleri ile birlikte şairinin mezarına bir ziyarette bulunmuştur.[73]

İstek, gelişmeye katkıyı (favorisation) doğurur. Semâ toplantılarında şiir eserlerini çok kullanmaları ile sûfîlerin en önemli, en tanınmış iki kültür nimetinin, yani şiir ve müziğin gelişmesine katkıda

---

69. *Avarif al-Ma'arif*, XXXIII. Fasıl
70. *Misbâh al-Hidâya*, Tahran, 1323, s. 179
71. *Fada'il al-Anâm*, İkbal neşri, 85 ve 95; Helmut Ritter, *Oriens*'de, 8, 1956, s. 356
72. *Kimya-i Sa'ada*, Tahran, 1333, 377; Fritz Meier, "der Dervischtanz", *Asiatische Studien* de, 1954, s. 123
73. Muhammad b. al-Munavvar, *Asrâr al-Tavhid*, Tahran, 1332, s. 280

bulunmuş olduklarını kabul etmek gerekir. Ayrıca sufîlerin kendileri de bazı uzun ömürlü şiirsel eserler yaratmışlardır. Şiirle meşgul olamıyacak kadar Tanrı ile dolu olduğu için Ebi'l Hayr'ın bütün hayatı boyunca bir buçuk dörtlükten fazla birşey yazmamış olduğu ve kendisine atfedilen bütün öteki mısraları şeyhlerinin ağzından duymuş olduğu ileri sürülmektedir.[74] En verimli, en dikkate değer İran'lı mistik şairlerden biri olan Attâr'ın Sufîliğe mensup olması tartışılma durumundadır: Fakat Hallac'la Câmî arasında eserleri açık bir kompozisyon çabasının, mevcut şiir geleneğine, dolayısı ile kültürel formasyona kusursuz bir sadakatin varlığını açığa vuran bir çok sûfî şair vardır. Şüphesiz onlar Attâr gibi "kâl"den "hâl"e, yani sözden varlığa geçmeyi öğütlerler ama gene de kalblerinin kendisiyle dolu olduğu bütün bu şeyleri ağızlarıyla söylemekten kendilerini alamazlar. Bundan başka Calâl ad-din-i Rûmî'de buna toplumsal bir unsur eklenir: Hakikî sûfî olarak Mevlâna özellikle bir oyun gibi telâkki eder göründüğü şiirin önemini küçümsemekte, kendi şiir ve eserini ziyaretine gelenlere göstermek zorunda olduğunu düşündüğü insancıllığa (sociabilitè) verilmiş bir taviz, bir uzlaşma olarak takdim etmektedir; O, şöyle yazmaktadır: "Hiç kimsenin kalbini kırmayı istememek tabiatımda olan bir şeydir; Semâ esnasında bazı kişilerin bana doğru atıldıklarını, bazı dostların ise onları tuttuklarını görüyorum; bunu sevmiyorum; onlara yüz defa "benim yüzümden kimseye bir şey söylemeyin, ben bu duruma razıyım" diye söyledim. Hatta yumuşak, nazik olmaya o kadar önem veriyorum ki beni ziyarete gelen dostları sıkmamak, oyalamak için mısralar diziyorum. Yoksa ne diye şiirle meşgul olacaktım? Allah adına derim ki benim şiirle hiç bir işim yok ve bence şiirden daha kötü bir şey yoktur; Kendisini seven davetlilerini memnun etmek amacı ile ellerini yıkayıp işkembeye daldıran bir adam gibi şiir yazmaya mecbur oluyorum. İnsan daima şu veya şehir halkının hangi mallara ihtiyacı olduğunu bilmelidir ki o malları

---

74. *Asrâr al-Tavhid*, 218, 399; Bu kaynağı reddetmek üzere Said' Nafisi'nin yakınlardaki teşebbüsü beni tatmin etmedi (*Sukhanân-i manzûm-i Abu Sa'id Abi'l Hayr*, Tahran, 1334)

alsın ve satsın -isterse bu mallar aşağı kaliteden olsunlar-. Ben ilimleri inceledim; beni görmeye gelen kültürlü kişilere, araştırıcılara, iyi kafalara, seçkin, kıymetli, nadir bir şey verebilmek için çok zahmetler çektim. Tanrı'nın kendisi bunu böyle istedi. Çünkü bütün bu ilimleri bir araya toplayan, bu şeylere kendimi tahsis etmem için bütün bu zahmetleri bana veren O'dur. Ben ne yapabilirim? Benim doğduğum memlekette (Türkistan) şair mesleğinden daha fazla yerilen bir şey yoktur. Eğer orada kalsaydık, o memleketin sâkinlerinin âdetlerini uygun yaşayacak, o memleketin insanlarının hoşuna giden şeyleri yapacak, yani meselâ öğretimde bulunacak, kitaplar yazacak, vaazlar verecek, kendimizi zahitlik, el işlerine verecektik.[75]

Bununla beraber yukarıda gördüğümüz gibi Sufîlikle ilgili konular hakkında dahi eserler meydana getirmek, bazı tereddütlerin konusu idi ve Sûfîlik üzerine şu veya bu eseri yazanın, bu eserini bir dostunun isteği üzerine meydana getirdiğini söylediği durumlarda, bunu sadece bir klişe olarak almamamız lâzımdır. Ahmed el-Hâvârî'nin (öl. H. 230, M. 844-5) kelâmla ilgili bütün kitaplarını denize atmış olduğu söylenmektedir: Fakat bu fiili, mistik sarhoşluğuna atfedilmektedir. Bizzat Hâvârî'nin kendi sözlerine göre o bunu ancak amacına eriştiği zaman yapmıştır: "Bu kitaplar benim için mükemmel bir üstad ve kılavuz idiler; fakat amaca erişildiği zaman artık kılavuzla meşgul olunamaz. Bir kılavuz, bir yola yeni giren henüz bu yolda olduğu müddetçe zorunludur; taht salonu göründüğünde hol ve yolun artık ne önemleri kalır?[76]. Böylece mistik kuşakların inceledikleri ve ona göre kendilerini oluşturdukları Sufîliğin teknik bir literatürü doğmuştur. Bu literatür İslâmın dinsel literatürünün ihmal edilemeyecek bir kısmını -aynı zamanda bütün bu hareket hakkındaki bilgimizi kendisine borçlu olduğumuz arşivleri- teşkil etmektedir. Bu, zamanı geldiğinde kendisinden mistik bir tinsel hareketin belki tekrar doğabileceği tohumdur da.[77]

---

75. *Fîhî mâ fîh*, s. 81.
76. *Tazkirat*, I, 286, 13-16.
77. EI. *Burda* maddesi

Böylece şu beşinci ve son sorumuza gelmiş bulunuyoruz: Sufîlikle modern kültürümüz arasındaki münasebetler nelerdir? İnsan ruhunun mistik eğilimi, insan kültürünün ilerlemesi içinde yeni veya istisnaî bir şey teşkil etmemektedir. Her zaman ve her yerde bu eğilim benzer tezahürler göstermiş, şu veya bu biçim altında, daha küçük veya daha büyük bir ölçüde her kültürle birlikte bulunmuştur. İslâm kültürü gibi bu kadar mükemmel ve ince bir kültürde onun varlığı değil, yokluğu bir soysuzlaşma işareti olarak yorumlanabilirdi. Mistisizmin kendisine az önem verilse ve Renè Basset'de görüldüğü gibi Buşiri'nin (öl.H. 694, M. 1294) *Burda*'sı gibi bir şiirde herhangi bir sûfî esprisinin mevcut olmaması onun en büyük niteliklerinden biri olarak telâkki edilse dahi, Sûfîliğin, çeşitli cepheleri olan bir tinsel hayatın tamamlayıcı bir parçası olduğunu söylemek hakkaniyetini göstermek ve onu İslâm'ın kültürel tezahürleri bütünü içinde bir kontras unsuru, bir katalizör, bir denkleştirme ağırlığı, bir kutupsuzlaştırıcı kudret olarak görmek gerekir. Ben daha da ileri gideceğim: İslâm kültürünün şiir gibi diğer cepheleri üzerine eğildiğim zaman sûfî dokümantasyonuna ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu anladım. Yalnızca Arap veya Fars şiirini ele alalım: Söz biçiminde ve imajlarında ne kadar hayranlık verici, dünya tasavvurunda ne kadar sevimli, gelişimi ve tarihî nedenleri bakımından ne kadar ilginç, geleneğinin tarihi ne kadar etkileyici olursa olsun bu şiir dinsel ve ahlâksal planda her halükârda asla yapıcı (constructif) değildir. Bu yapıcı rol ister sünnî, ister sapkın mezhepli karakterli olsun münhasıran asıl dinsel literatüre ve ilk planda Sûfîlik ve sûfî şiirine aittir. Sûfîlik sadece insanî varlığın en derin problemlerini ele almaz, aynı zamanda onları o kadar gerçekçi ve doğrudan bir tarzda ele alır ki okuyucu kişisel olarak kendisinden söz edildiğini hisseder. Avrupalı bir okuyucu, tabiî olarak bunlarda az ilgi çekici şeyler bulacak ve Sûfîliğin tasvir ettiği şekildeki psikolojiyi blok halinde kabul etmeye yönelirse hemen hemen hiç doğru yolda ilerlemiş olmayacaktır; Fakat sûfîlik tarafından sergilenen problemler onu, insanî varlığın iç cephesini tanımaya ve bu iç hayatın ortaya çıkardığı pratik problemler üzerinde dü-

şünmeye götürürse bundan çok kazancı olacaktır. Zaten şimdiden bu tinsel macera ve çalışma biçimi gitgide Avrupa'ya daha çok nüfuz etmektedir. Ancak modern kültür tarafından dış hayata verilmiş olan itki o kadar kuvvetlidir ki Sûfîlik incelemesinin yaratabileceği cinsten bir tepki unsuru kurtarıcı bir kuvvet olarak göz önüne alınmalıdır. Bundan dolayı en yüksek noktasına eriştiği zamandan bizi ayıran uzaklığa rağmen Sûfîlik, -eğer onu doğru olarak, doğru bir ölçüde değerlendirirsek- hâlâ yapıcı ve faydalı bir kültürel etki gösterebilir.

ÇAĞDAŞ BİR MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRÜ VE FİLOZOFU NASIL OLMALIDIR?*

İslâm'ın felsefe ile karşılaşması olayı yeni değildir. Hepimizin bildiği gibi bu buluşma ilk kez M.S. IX. Antik dünya bilimsel-felsefi mirasının çeviriler yoluyla Arapça'ya kazandırılması sonucunda gerçekleşmiş ve bu tarihten itibaren müslüman dünyasında kendisine feylesof (çoğulu "felâsife") adı ile işaret edilen yeni bir aydın tipi ortaya çıkmıştır.

Acaba İslâm, daha doğrusu Müslümanlar felsefeyle neden ilgilenmek ihtiyacı duymuşlardır? İbni Haldun tarafından anlatıldığına göre Sa'd bin Ebi Vakkas İran'ı fethettiğinde orada eski İran bilgeliğini içeren bir takım kitaplarla karşılaşmış, halife Ömer'e yazdığı mektupta onları ne yapması gerektiğini sormuş ve ondan şu cevabı almıştır: "Eğer bu kitapların konusu Peygamberimizin bize getirdiği irşadla ilgili ise, onlara ihtiyacımız yoktur. Çünkü bu haber tamdır ve onun başka bir bilgi ile tamamlanmaya ihtiyacı yoktur. Eğer onların konusu Peygamberimizin bize ilettiği irşada aykırı ise, bizim onları kabul etmemiz söz konusu olamaz. Her iki halde de onları nehire at".

---

* 1995 yılında düzenlenen 7. Kutlu Doğum Haftasına tebliğ olarak sunulmuş ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın Sempozyum ve Paneller Dizgisinin 12. kitabı olarak *Müslüman İmajı* adı altında yayımlandığı (Ankara 1996) eserin 141-154. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

Hikayenin doğru olup olmadığının konumuz bakımından önemi yoktur. Önemli olan İslâm'ın başlangıçta Müslümanların İslâm'ın kendi kendisine yeterliliği ve Müslümanların kurtuluşu ve mutluluğu için gerekli olan herşeyi içerdiği yönündeki bir zihin durumuna işaret etmesidir.

Ancak aradan geçen aşağı yukarı iki yüz yıllık bir zaman içinde bu tutumda önemli bir değişiklik olduğu ve Müslümanların hiç olmazsa bir kısmının başka uluslarla, başka kültürlerle olan temaslara daha olumlu bir tavırla yaklaştıkları, hatta onlardan gelen bazı ürünleri kabul etmekte büyük bir arzu gösterdikleri anlaşılmaktadır. İşte bu yabancı kültürlerle olan temas içinde kendisine en fazla değer verilen şey, Antikçağ bilgeliği, yani bilim ve felsefe olmuştur.

Genel olarak insanların, özel olarak bu dönemin iyi eğitim görmüş Müslüman aydınlarının başka ulusların bilimsel mirasına, bu arada özel olarak antik Yunan-Roma bilimine neden dolayı ilgi duyduklarını anlamak zor değildir. Bu bilimsel miras içinde matematiğe, astronomiye, tıbba, coğrafyaya karşı duyulan ilginin temelinde herhalde onların pratik hayat içinde sahip oldukları faydacı özellikleri ön planda gelmiş olmalıdır. Buna Müslümanların kendilerini çevreleyen dünyayı daha iyi bir biçimde tanımak yönünde sahip olduklarını kabul edebileceğimiz doğal eğilimlerini de eklemek mümkündür. Ancak bu dönemin iyi eğitim görmüş Müslüman aydınlarının bu miras içinde yapısal bakımdan bunlardan farklı olan ve daha dar anlamda felsefi olan bazı problemlere ve bu problemleri ele alan yine daha dar anlamda felsefi olan metafizik, ahlâk, siyaset gibi bazı disiplinlere neden dolayı aynı, hatta daha büyük ölçüde bir ilgi gösterdiklerini anlamak o kadar kolay değildir.

Bunu anlamak o kadar kolay değildir; çünkü bu daha dar anlamda felsefi olan metafizik, ahlak ve siyaset alanına ilişkin olarak İslâm'ın kendisinin de sahip olduğu önemli bir birikimi, bu konulara ilişkin olarak geliştirmiş olduğu oldukça işlenmiş görüşleri vardı. Müslümanlar Antikçağ felsefesi ile temasa geldiklerinde bu alanlarda, bilimler ala-

nında olduğu gibi hazırlıksız veya donatımsız değildiler. Onların Kur'an kaynaklı bir teolojileri veya metafizikleri, Kur'an kaynaklı bir ahlakları, aynı ölçüde işlenmemiş olmakla birlikte hatta belli bir siyasetleri vardı. Sonra bu alanlara ilişkin olarak Kur'an'da mevcut olan görüş ve tezleri ele alıp işleyen, geliştiren, derinleştiren örneğin fıkıh, kelam gibi İslâmî ilimlerin mensupları tarafından yapılmış sistemleştirme, kuramsallaştırma çalışmaları da vardı. O halde örneğin Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* Arapça'ya çevrildiğinde Müslümanların, hiç olmazsa onların iyi eğitim görmüş bir bölümünün bu ahlakın içerdiği görüşleri, tezleri heyecanla karşılamalarında, bu ahlakta var olan ve o zamana kadar benimsedikleri veya savundukları görüşlerinde yeterli ölçüde bulamadıkları bir şeylerin olması gerekir.

Müslümanların daha dar anlamda felsefi olan Antikçağ mirasında buldukları şeyin ne olduğu hakkında bazı açıklamalar verilmiştir. Bence buldukları şeyin ne olduğunu en genel düzeyde felsefenin kendi doğasında aramak en uygunu olacaktır. Başka nitelikleri yanında felsefenin en önemli özelliği, meşruiyyet (legitimitè) evrensellik (universalitè), temellendirme, haklı çıkarma (justification) kavramlarını en iyi bir biçimde temsil etmesidir. Söylemek istediğimizi açalım: Felsefe, salt bir iddia, bir konuşma değildir: meşru bir iddia, kendisini meşrulaştırma gücüne sahip olduğunu iddia eden bir karşılıklı konuşma, bir diyalogdur. O, karşısındakini, daha doğrusu konuşmak isteyen herkesi konuşmasına sahip bir konuşmadır. O, herkes için ve herkes adına bir konuşmadır. Felsefe, vardığı sonuçlara keyfi olarak değil, bu sonuçları mümkün kılan bir takım nedenlerden (raison) ötürü varan bir konuşmadır ve bu nedenler bu konuşmanın temelini teşkil eder. Bundan dolayı o temellendirici bir konuşmadır.

O halde Müslümanların felsefede en dikkate değer, en çekici buldukları şey, felsefî diskurun bu önemli özellikleri olmalıdır. Şüphesiz Kur'an'ın bizzat kendisi çeşitli konulara üzerine tezlerini sergilerken onları salt olarak inanılması gereken emirler, buyruklar, mücerret tezler olarak ileri sürmemiş, aynı zamanda meşru, temellendirici, evrensel bir

diskur içinde dile getirmeye, haklı çıkarmaya yönelik argümanlar, kanıtlamalar da kullanmıştır. Öte yandan Fıkıh, Kelâm gibi İslâmî disiplinlerin mensupları da aynı ilkeleri, tezleri yine benzeri bir tutum içinde rasyonelleştirici, geliştirici, genişletici ve derinleştirici argümanlar, kanıtlanmalar da sergilenmişlerdir. Ancak muhtemeldir ki Yunan felsefesi o zamanın hiç olmazsa iyi eğitim görmüş Müslüman aydınlarının bir kısmına bu tarzda bir konuşmanın veya diskurun mevcut en parlak örneği olarak görünmüştür.

Platon, Aristoteles, Plotinos gibi büyük Antikçağ filozoflarınca yaratılmış olduğu biçimde Yunan felsefesi yalnız konuşma tarzı bakımından değil, konuşma konusu, konuşma amacı bakımından da sözünü ettiğimiz Müslümanlara çekici veya makbul görünmüş olmalıdır. Çünkü bilindiği gibi bu felsefe Tanrı'dan, hatta tek Tanrı'dan, ruhtan, ruhun ölümsüzlüğünden, ruhun gelecekteki kaderinden, iyi yaşamadan, doğru ve adil bir toplumsal ve siyasal rejimden, medinetü'l fazıla'dan, doğru bir kurama dayanması gereken doğru bir pratikten bahsetmektedir. Şimdi bütün bu kavramlar, konular ve problemler İslâm'ın kendisinden söz ettiği kavramlar, konular ve problemlere benzer göründüğü gibi, felsefenin peşinden koştuğu amaçlar da İslâm'ın gerçekleştirmeyi vaat ettiği amaçların benzeri, hatta aynı gibi görünmüş olmalıdır.

Sonuç olarak felsefenin bu özellikleri de kuramsal en büyük bir doğruya dayanan en iyi bir pratik ve bu pratiğin içinde gerçekleştirilebileceği en erdemli, en adil bir toplumsal-siyasal düzen olarak kendisini takdim eden İslâm dinine mensup iyi eğitim görmüş bir Müslümanın ilgisini çekmiş olmalıdır.

Öyleki anlaşılmaktadır ki Müslüman aydınları, özellikleri yukarıda zikrettiğimiz olan felsefe ile karşılaştıklarında hiç tereddüt etmeksizin İslâm'ın bir tür felsefe veya felsefenin bir tür din olduğu sonucuna kolayca geçmişlerdir. Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd gibi büyük İslâm filozofları bundan dolayı başka birçoklarının şaşkın, hatta kınayıcı bakışları altında, İbni Rüşd'ün ilginç benzetmesi ile "felsefe ile dinin aynı anneden meme emmiş süt kardeşler" olduğunu ilan etmekte hiçbir çekingenlik göstermemiştir.

Bu arada felsefeyi aydın bir Müslümanın gözünde çok cazip kılması muhtemel olan son bir noktaya temas etmemiz de yerinde olacaktır. İslâm özü itibariyle, erdemli, güvenilir bir insanın yaşadığı kabul edilen özel kişisel bir algısına dayanan tarihsel bir olay olarak ortaya çıkmıştı ve yine kendisini özü itibariyle bu özel insanın, yani Peygamber'in bu özel algısına inanan insanların inanmaları ve kendilerine uygun davranışta bulunmaları istenen bir inançlar sistemi, başka deyişle bir iman konusu olarak vaaz etmişti. Ancak İslâm'ın yayıldığı coğrafya içinde benzeri tarihsel rakip inanç sistemleri de vardı. Üstelik İslâm bunların bazılarına karşı muayyen bir tanıma ve hoşgörü göstermekteydi (bununla şüphesiz Yahudilik ve Hristiyanlığı kastediyoruz). Şimdi bu farklı ve rakip inanç sistemlerine ait olan insanlar bir araya geldiklerinde birbirleriyle hangi dili konuşacaklardı? Herkesin kendi özel inanç sistemi içinde konuşması ortak bir konuşmayı mümkün kılmıyordu. Üstelik Müslümanlar erken bir tarihten itibaren geçmişte oldukça parlak uygarlıklara sahip olduklarını anladıkları bazı halkların, örneğin İranlıların, Hintlilerin, Yunanlıların yaşadıklarını ve bu halkların da bazı benzer duygu, düşünce ve inanç sistemlerine sahip olduklarını öğrenmişlerdi. Bu halkların peygamberleri yoktu. Ancak onların peygamberleri yerine geçen bilgeleri veya filozofları vardı ve Müslümanlar bu filozofların, kendilerinin de ilgilendikleri problemler üzerinde yukarda söylediğimiz gibi benzer şeyler söylediklerini farketmişlerdir. Öyle anlaşılmaktadır ki iyi eğitim görmüş bazı Müslüman aydınlar, felsefenin Müslümanların hem kendi aralarında birbirleriyle, hem rakip inanç sistemlerinin mensuplarıyla, hem de geçmişte yaşamış olan ve benzeri konularda benzeri şeyler söylemiş olan insanlarla karşılıklı konuşma ve aralarında bir anlaşma sağlamak için en mükemmel bir ortak konuşma, ortak bir dil olma özelliğini taşıdığını düşünmüşlerdir.

Demek ki Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd gibi filozoflar işte bu ortak konuşmayı, böyle bir diskuru gerçekleştirmek üzere en uygun bir araç gibi görünen felsefeyi seçmişler veya böyle bir evrensel konuşmayı felsefe sayesinde yapmak istemişlerdir. Öyle görünmektedir ki bu onlar

için İslâm'ın eksik veya yetersiz olduğu anlamına gelmiyordu. Sadece gerçekleştirmek istedikleri amaç için uygun bir dil olmamasından ileri geliyordu. İslâm veya daha genel olarak özel bir din, İbni Sinâ'nın zaman zaman işaret ettiği gibi başka bazı bakımlardan felsefeden şüphesiz daha etkili, daha değerliydi. Ancak o yalnızca içerden konuşmaya imkan veriyordu ve evrensel bir dile çevrilebilmek için felsefenin veya evrensel aklın aracılığına ihtiyaç gösteriyordu. Filozoflar için bu önemsiz ayrıntı dışında din ve felsefe gerek konuları, gerekse amaçları bakımından birbirleri ile tam bir uyum içindeydiler, Filozof, bir tür peygamber, peygamber de bir tür filozoftu. Bu öncüllerden hareket eden Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd gibi düşünürler bir *Islam felsefesi* yaratmaya çalıştılar. Bu onların projesine göre İslâm'ın felsefileştirilmesi demek olacaktır.

Peki İslâm filozofları diye adlandırılan bu insanlar bu projelerinde başarılı olabildiler mi? Bir İslâm felsefesi yaratabildiler mi? İslâm'ı felsefileştirebildiler mi?

Belli ölçüde evet. Şüphesiz değerli ve oldukça orijinal tezlerle dolu bir İslâm felsefesi vardır ve bu felsefe genel insanlık kültürünün önemli bir parçasıdır. Yine bu felsefe daha özel olarak çağdaş Batı düşüncesine, Batı kültürüne değerli katkılarda bulunmuştur. Bu katkıları özel olarak belirtmeye gerek görmüyorum. Ama gene de bu büyük İslâm filozoflarının kendi kendilerine koymuş oldukları projelerinin sonuçta arzu ve ümit ettikleri başarıyı kazanmadığını itiraf etmemiz doğru olur. Belki sokaktaki insanın, hatta sıradan bir İslâm kültür tarihçisinin yaygın düşüncesinin aksine felsefe, İslâm felsefesi, bütün diğer İslâmî kültürel disiplinler, özellikle tarih, kelam, tasavvuf üzerinde ve tasavvuf aracılığıyla da edebiyat alanında kalıcı etkilerde bulundu. Ancak felsefe, felsefe olarak İslâm kültürünün genel ilgisine ve kabulüne mazhar olmadı ve filozof olarak, kendi adı ve statüsü ile İslâm aydınları arasında özel bir yer edinemedi.

Bu gerçeğin en açık iki göstergesi, felsefesinin, felsefe olarak, yani kendi adı ve hüviyeti ile, Orta ve Yeniçağ boyunca İslâm kültürünün

işlendiği ve üretildiği en yüksek kurum olan medresenin içine girememesi ve gerek genel klasik İslâm bilgininin, gerekse sokakta insanın görüşünde onun özü itibariyle dine aykırı düşen bir etkinlik olarak algılanmasıdır. İbni Bàcce, İbni Tufeyl gibi klasik dönemin sonlarında yaşayan büyük İslâm filozoflarının felsefeyi ve filozofu İslâm toplumunda bir "münzevi", bir "garip", bir "yabancı" gibi tasvir eden nitelemeleri de bunu gayet güzel göstermektedir.

Peki bunun nedeni nedir? Bunun nedenleri ile ilgili olarak da şüphesiz tarihsel-kültürel birtakım açıklamalar verilmektedir. Bunların en başında geleni de bilindiği üzere bu olaydan Gazâli'nin filozoflara karşı yöneltmiş olduğu ünlü saldırıyı sorumlu tutan açıklamadır. Bu açıklamada muayyen bir hakikat payı bulunmakla birlikte, belki asıl sorulması gereken, Gazâli'nin *Filozofların Tutarsızlığı (Tahâfut al-Falâsifa)* adlı ünlü eseri aracılığıyla felsefeye ve filozofa karşı yöneltmiş olduğu eleştirinin nasıl olup da bu kadar etkili veya belirleyici olmuş olduğudur. Kabul etmek gerekir ki Gazâli'nin eleştirisinin başarısı bir sebep değil, bir sonuçtur. Felsefenin İslâm kültürünün kalıcı bir ögesi veya bileşkeni olarak varlığını sürdürememesinin ve filozofun, İslâm kültürünün dikkate değer bir figürü olarak kendini ortaya koyamamasının nedeni herhalde esas olarak bu felsefenin kendi özelliğinde aranmalıdır.

Ortaçağ, İslâm dünyası gibi din merkezci bir dünyada felsefenin kültürel sosyal bir kabul görebilmesi için inandırıcı bir şekilde İslâmileştirilmesinin zorunlu olduğu genel bir aksiyom olarak öne sürülebilir. Başka deyişle İslâm'ın felsefileştirilmesi kadar önemli olan bir nokta, felsefenin de İslâmileşebilmesi veya islâmileştirilebilmesiydi. Müslümanın kendi kendisiyle, başka dinlerden olan başka inanç sahipleriyle, eski büyük uygarlıkların gelişmiş aydınlarıyla ortak bir konuşma yapabilmesi ve hepsiyle birlikte ezelî-ebedî insanî bir iyi ve mutluluk üzerinde anlaşabilmesi için felsefenin, aklın ortak dilini kullanması uygun bir poje idi. Ancak öte yandan felsefe ve akıl aracılığıyla evrenselleştirilmesine ve ortak bir dil haline getirilmesine çalışı-

lan bu özel haberin, yani İslâm'ın kendisinin, İslâmi düşünce ve tasarım dünyasının temelinde bulunan ana kavramların, ana değerin orijinal, özel içeriklerinden soyulması ve yabancılaşması, tanınmaz bir hale gelmesi gibi bir tehlike karşısında kalınmamalıydı. Örneğin Fârâbî, her şeyin kaynağı, varlığın kendisinden çıktığı zorunlu varlık olan Tanrı'dan bahsettiğinde Müslüman bilinci bu Tanrı'nın özü itibariyle Kur'an'ın Tanrı'sı olduğu duygusunu kaybetmemeliydi. Yine örneğin Fârâbî veya İbni Sinâ, Tanrı'nın evrenin nedeni ve faili olduğunu ileri sürdüklerinde, bir Gazâli bu nedenin, kendisinden sıcaklığın zorunlu olarak çıktığı bir ateş veya kendisinden ışığın zorunlu olarak yayıldığı güneş gibi bilgisiz, cansız bir varlık gibi tasarladığı duygusuna kapılmamalıydı. İbni Sinâ Tanrı'nın evrende olup biten şeylerin bilgisine ancak genel düzeyde sahip olduğunu ileri sürerken Gazâli şöyle haykırmamalıydı: Benim birey olarak varlığımdan haberdar olmayan, kaderimle ilgilenmeyen bu Tanrı ne biçim bir Tanrı'dır?

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak gereksizdir. Sonuç olarak kabul etmek gerekir ki Ortaçağ İslâm felsefesi *din ile felsefe, iman ile akıl* arasındaki ilişkiler problemini devrin müslüman bilincini yeterli ölçüde tatmin edici bir biçimde çözememiştir. Bunun da en önemli nedeni, galiba, Gazâli'nin şikayet ettiği gibi bu filozofların İslâm'ı ve imanı yeterli ölçüde ciddiye almamaları olmuştur. Onlar evrensellik adına *özeli*, zamandışı adına tarihsel olanı, akıl adına *inancı*, düşünce adına *iradeyi* gereğince ciddiye almamış gibi görünmektedirler. Böylece onlar belki haklı olarak *İslâm'ı felsefileştirmek* istemişler ve bu konuda hayli çaba sarfetmişler, hayli mesafe almışlardır. Ancak yine onların felsefenin kendisini İslâmileştirmek yönünde ciddi bir amaca ve işlenmiş bir programa sahip olduklarını ileri sürmek aynı ölçüde mümkün görünmemektedir.

Gazâli'nin Fârâbî-İbni Sinâ'cı İslâm'ın felsefileştirilmesi projesinde farkettiği ve eleştirdiği en önemli husus budur. Onun eleştirisi kısaca şöyle özetlenebilir: Bu felsefenin sözünü ettiği Tanrı, evreni kendi arzu ve iradesi ile zamanda yaratan, yoktan var eden Tanrı değildir. Bu fel-

seefenin sözünü ettiği yaratım, Kur'an'da sözü edilen yaratım değildir. Bu felsefenin tasvir ettiği gelecek hayat, insanı bu gelecek hayatta bekleyen mutluluk ve azap Kur'an'da insanlara vaat edilen gelecek hayat, mutluluk ve azap değilir. Kısaca bu felsefe kafi derecede İslâm'ı, imanı ciddiye almamaktadır; kafi derecede İslâmî, kafi derece dinî değildir.

Gazâli'nin filozofların bu projelerinin başarısızlığının asıl nedeni olarak gördüğü husus ise şudur: Flozoflar felsefenin ve aklın doğası hakkında gereğinden fazla iyimser ve bulanık bir anlayışa sahiptirler. Gazâli'ye göre filozoflar felsefeyi bütünü itibariyle bir bilim olarak görmekte ve onun kendilerine karşı çıkılamaz, kesin, kanıtlanmış bilimsel önermelerden meydana geldiğini düşünmektedirler. Oysa felsefe genel başlığı altında toplanmış olan farklı ve çeşitli disiplinler aynı ölçüde bilim değildir; aynı ölçüde bilimsel önermelerden meydana gelmemektedir. Onlar içinde matematik ve mantık gibi gerçekten bilimsel önermelerden meydana gelen disiplinler de vardır. Aynı şekilde filozoflar aklın gerçekten bilimsel, yani karşı çıkılamaz, kesin, kanıtlamaya dayanan kullanımı yanında böyle bir özelliğe sahip olmayan kullanımı olduğunu da farketmemektedirler. Aklın ilâhiyat, metafizik, psikoloji, ahlâk ve siyaset alanındaki kullanımı bu ikinci türden olup bu alanda akıl adına ileri sürülen iddialara aynı akıl adına başka iddialarla karşı çıkılabilir.

Gazâli'nin Fârâbî-İbni Sinâ tarafından temsil edildiği şekli ile İslâm felsefesine yönelttiği eleştiri ve bu eleştiriden çıkardığı sonuç budur.

Gazâlî'nin İslâm filozoflarına karşı yöneltiği eleştiri, bu eleştirisinde kendisinden hareket ettiği gerekçeler ve nedenler bana haklı görünmektedir. Ancak onun bu eletirisinin genel ruhu, genel amacı ve bu eleştiriden çıkardığı genel sonuç veya kendi projesi doğrusu bana aynı ölçüde haklı görünmemektedir.

Gazâli'den takriben bir yüzyıl sonra İbni Rüşd, *Tahâfut at-Tahâfut* veya *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı ünlü eserinde Gazâli'ye esas olarak şu eleştiriyi yöneltir: Tamam, Fârâbî-İbni Sinâ'nın muayyen konulardaki

tezlerine, görüşlerine gerek İslâm, gerekse felsefe ve akıl adına karşı çıkılabilir. Nitekim ben de onların bu tezlerinin bir kısmının her iki bakımdan da hatalı olduğunu kabul ediyorum. Bunda haklı olabilirsin. Ama bundan filozofların genel amaçlarının doğruluğu ve bunun için kendisine baş vurdukları araçlarının yetersizliği ve yetkisizliği ile ilgili olarak vardığın sonuçta gerçekten o kadar haklı mısın? Filozofların genel amaçları, imanı rasyonelleştirmek, ona ve onun tezlerine genel evrensel kabul sağlamaktır. Bu amaçta kötü olan ne vardır? Ayrıca iman konusunda değresiz ve yetkisiz olduğunu göstermek üzere giriştiğin bu teşebbüste senin kendinin kullandığın araç nedir? Yine aynı akıl değil mi? Böylece sen aklı inkar ederken aklı tasdik etmiş olmuyor musun? Aklın değerini ortadan kaldırmak isterken, onu yüceltmiş olmuyor musun? Böylece asıl sen bu teşebbüsünde tutarsızlık, çelişki içinde değil misin?

Bence İbni Rüşd'ün bu tesbitinde son derece önemli olan bir şey vardır: İbni Rüşt'ün bu cevabında vurgulamaya çalıştığı şey, Sokrates'in felsefenin herkes için, özellikle iyi eğitim görmüş uygar bir insan için gerekli olduğunu göstermek isterken vurgulamaya çalıştığı şeyin aynıdır. Bilindiği üzere Sokrates felsefenin düşünen insan için kaçınılmazlığını kanıtlamak üzere şöyle bir akıl yürütme yapar: Bir insan ya felsefenin gerekliliğini kabul eder. O zaman mesele yoktur. Veya kabul etmez. Ancak o zaman o bunu kanıtlamak, haklı çıkarmak zorundadır. Ancak felsefe yapmanın gerekli olmadığını göstermek üzere getirilecek kanıtlamalar, haklı çıkarmalar, meşrulaştırmaların kendisi felsefe yapmak olmayacak mıdır? O halde karşısındakini felsefenin gereksizliğine ikna etmek isteyen, zorunlu olarak felsefenin gerekliliğini göstermiş olacaktır.

Bence gerek İbni Rüşd'ün, gerekse Sokrates'in her türlü ciddi konuşmada felsefenin kaçınılmazlığı, akıl yürütmenin vazgeçilmezliği üzerinde söyledikleri bu sözlerde büyük bir gerçek payı vardır. Burada salt bir aldatmaca, dilin yapısından veya kötü kullanımından ileri gelen bir yanıltmaca söz konusu değildir.

Yukarıda işaret ettiğim gibi bence Gazâli'nin İslâm filozoflarının İslâm'ı veya imanı kafi derecede ciddiye almadıkları itirazı haklıdır. Yine Gazâli'nin İslâm filozoflarının geliştirmiş olduğu felsefelerinin İslâm'ın pozitif öğretisi, İslâm dogmatiği ile belirli ve önemli noktalarda iddia edildiğinin tersine muayyen bir çatışma içinde olduğuna ilişkin itirazı da kabul edilebilir. Nihayet İslâm filozoflarının felsefeyi ve aklı yekpare bir blok gibi görüp gerek felsefenin, gerekse aklın birbirinden farklı kullanım alanları ve tarzları olduğu noktasını gözden kaçırmış oldukları itirazı da yerindedir. Ama onun bütün bu doğru tesbit ve itirazlarından felsefe ve akıl ile ilgili, filozofların genel amaç ve projeleri ile ilgili olarak çıkardığı sonuç haklı değildir. Çünkü bu sonuç, son tahlilde, Gazâli'nin İslâm veya imanla felsefe ve akıl arasında her türlü ciddi ilişkiyi kesmesinden ibaret olmaktadır.

Gazâli'ye göre akıl ya bilimseldir, ya da diyalektik-metafiziktir. Bilimsel akıl kendisini mantık ve matematik gibi esas olarak özdeşlik veya çelişmezlik ilkesine dayanan alanlarda gösterir. Böyle bir akla ve böyle bir mantığa dayanan bilimlere karşı çıkmak mümkün değildir. Ancak bu aklın, imanın hakkında konuştuğu şeyler üzerinde söyleyeceği bir şeyi yoktur. Çünkü o özdeşlik ilkesinden başka bir şeyi tasdik etmemektedir. Felsefenin geri kalan disiplinlerinde, yani fizik, ilâhiyat, metafizik, ahlâk ve benzeri alanlarda kendini gösteren akla gelince, o diyalektik-metafizik bir akıldır. Bundan dolayı bu alanlarda da onun yargılarına güvenmenin imkanı yoktur. Şimdi dinin ve imanın alanı esas olarak bu ikinci alandır. O halde bu alanda da aklın kullanımının ne imkanı, ne de yararı vardır. Sonuç: Doğru olduğu zaman felsefenin ve aklın dinle bir ilgisi yoktur. Dinle bir ilgisi olduğu zaman ise felsefe ve aklın bir değeri yoktur. O halde ya iman veya güvenilmez akıl.

Bazı İslâm araştırmacıları tarafından haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere Gazâli tek tanrıcı bir vahiy üzerine dayanan dini bir düşüncenin taleplerini iyi görmüş, bir talepleri Fârâbî-İbni Sinâ'cı felsefenin karşılamadığını da yine keskin bir biçimde farketmiştir. Ancak o

bundan iman konusunda daha ince, daha duyarlı, daha kavrayışlı bir felsefe ve bir akıl talebine yönelecek, hatta bizzat kendisi böyle bir felsefeyi yaratmaya muktedir en ince, en duyarlı bir akıl olarak böyle bir projeye talip olacak yerde, gereğinden erken bir tarihte, ortaya koyduğu bu problemlerin kolay bir çözümünü sağlamak üzere mistisizme yönelmiştir.

Gazâli'nin felsefe ve akıl hakkındaki bu eleştirisi şüphesiz, öte yandan, İslâm dünyasında ne felsefeyi. ne aklı ortadan kaldırmıştır. Sadece Gazâli'den hemen sonra İbni Rüşd'ün varlığı bile bunu göstermek için yeterlidir. Gazâli'nin felsefenin ve aklın girmesini yasak ettiği ilâhiyat, metafizik, ahlâk, siyaset alanında İslâm dünyası Gazâli'den sonra da dikkate değer felsefî şahsiyetler yetiştirmeye devam etmiştir. Nasreddin Tûsi, Devvâni gibi isimler ahlâk felsefesi, Fahreddin Râzi, İ'ci, Curcâni gibi isimler ilâhiyat, İbni Haldun gibi bir dev isim siyaset felsefesi yapmaya devam etmişlerdir. Ayrıca İslâm dünyasında Gazâli'yi takip eden yüzyıllarda felsefî tefekkürün eski canlılığını zamanla kaybederek yerini donuklaşmaya bırakmasının nedenleri şüphesiz başka faktörlerin de sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Gazâli'nin felsefenin ve aklın dini alanda kullanımının meşruiyeti ve yararı konusundaki düşüncelerinin izi varlığını sürekli olarak hissettirmiştir. Deyim yerindeyse felsefenin bu alandaki büyüsü bozulmuştur.

Nitekim bu Gazâli'ci eleştirinin etkilerini ondan takriben üç yüz yıl sonra yaşamış olan İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerinde bulmak mümkündür. Bütün zamanların yetiştirmiş olduğu en büyük düşünürlerden biri olan İbni Haldun aslında Gazâli'nin felsefenin ve aklın işe yarar bir kullanım imkanını reddeder gibi göründüğü bir alanda, yani tarih araştırmaları alanında felsefenin yetki alanını tanıması bakımından tam bir Gazâli'ci değildir. Ancak ilâhiyat, ahlâk, metafizik, eskatoloji alanları söz konusu olduğunda bütün bu alanları tümüyle felsefe dışına itmesi anlamında Gazâli'nin etkisi, onda çok açık bir biçimde kendini göstermektedir. Daha kısa ifade ile İbni Haldun'a göre de bütün bu alanlar kesin olarak İslâm'ın

pozitif haberine ve tezlerine terkedilmesi gereken inanç alanlarıdır. İbni Haldun'un Gazâli'nin mesajını alma ve ifade etme şekli ise şudur: Bilim veya din. Felsefeye gelince, hayır. Felsefe yerini ya bilime veya dine bırakacaktır.

Eğer buraya kadar yaptığım tahliller ve Gazâli ile İslâm filozofları arasında cereyan eden tartışma ile ilgili değerlendirmelerim iyi takip edildiyse, bundan çağdaş bir Müslüman düşünür ve filozofun nasıl biri olması gerektiği ile ilgili olarak ne tür bir teklifte bulunmak istediğim rahatlıkla tahmin edilecektir.

Ben Platon gibi felsefenin en önemli özelliğinin insanlığa ilk kez ve bir daha ortadan kalkmamak üzere meşruiyyet, evrensellik, temellendirme, haklı çıkarma kavramlarını kazandırmasında yattığını düşünüyorum. Felsefenin bu özelliği ile insanlıktan şiddeti uzaklaştırmanın, insanlar arasında ortak bir konuşma yapmayı mümkün kılmanın biricik aracı olduğuna inanıyorum. Öte yandan Sokrates gibi felsefenin uygar insanın kendisinden kaçınması, vaz geçmesi mümkün olmayan en değerli bir etkinlik olduğunu düşünüyorum. Bunun yanında İbni Rüşt gibi felsefeye ve aklı karşı çıkmanın, onların değerini küçültmeye çalışmanın kendi içinde çelişik bir tutum olduğuna inanıyorum. Ben Fârâbî-İbni Sinâ'cı projenin genel öncülleri ve amaçları bakımından doğru haklı bir proje olduğuna inanıyorum. Yani İslâm'ın felsefileşmesinin gerekli ve hayırlı bir girişim olduğuna inanıyorum. Bundan en büyük yararı da bizzat İslâm'ın kendisinin ele edeceğine güveniyorum.

Öte yandan bunun geçmişte arzu edilir bir biçimde gerçekleştirilememesinin nedeninin, Gazâli'nin de işaret ettiği gibi felsefenin ve aklın, İslâm'ı ve imanı kafi derecede ciddiye almamasında yattığını düşünüyorum. Yine Gazâli gibi aklın muhtelif anlamları ve kullanımları arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu biliyorum. Genel olarak mantık ve matematik gibi içeriksiz alanlarda iş gören akılla, bilim ve felsefe gibi içerikli alanlarda iş gören aklın birbirinden farklı olduğunu biliyorum. Hatta bilimde iş gören akılla ilâhiyat, moral, siyaset gbi alanlarda, yani asıl ve dar anlamında felsefi olan alanda iş gören

aklın yapısal bakımdan birbirinden farklı olduğunu biliyorum. Ama bundan dolayı felsefî-metafizik aklın önemini ve değerini kesinlikle küçümsemiyorum. Bu aklın sözünü ettiğim alanlarda kendi adına ve kendi statüsü ile konuşma imkanına ve değerine sahip olduğuna inandığım gibi kendisiyle benzer konuları paylaşan ve benzer amaçları hedefleyen bir varlık alanı olarak gördüğüm dinin özgün alanında da söyleyebilecek sözü ve yapabilecek bir hizmeti olduğuna inanıyorum. Felsefenin ve aklın imanı aydınlatmakta, onu derinleştirmekte, zenginleştirmekte, evrensel bir dil haline getirmekte büyük yararı olduğuna inandığım gibi imanın bu akla hareket noktalarını verdirmekte, imkanlarını göstertmekte, sınırlarını belirlemekte yine çok değerli hizmetleri olacağına inanıyorum. Çağdaş bir Müslüman düşünür ve filozofun benim bu inandığım şeylere inanan, ancak buna inanmakla kalmayıp bu projeyi aynı zamanda gerçekleştirebilecek bir insan olacağına inanıyorum.

Son iki yüzyıla kadar felsefe, gerek konuları ve problemleri, gerekse yöntemi bakımından bir bilim veya bilimler topluluğunun genel adı olarak anlaşılmaktaydı. Fârâbî-İbni Sinâ gibi İslâm filozoflarının da bu görüşte olduğunu biliyoruz. Ancak Yeniçağ'dan başlayarak doğa biliminin, geçen yüzyıldan itibaren de sosyal veya beşeri bilimlerin gerek konu ve problemleri, gerekse yöntemleri bakımından farklılıklarını ve bağımsızlıklarını ilan etmeleri ve bunu inandırıcı gerekçelerle kabul ettirmeleri, felsefenin bu iddiasını büyük ölçüde zayıflatmış görünmektedir. Bu gelişme sonucunda felsefenin eskiden pek de gözde olmayan bir uğraş alanı, gitgide daha büyük ölçüde onun esas ilgi alanı haline gelme eğilimini göstermiştir. Bu alanda kastettiğim, teknik adı ile değerler diye bilinen alandır. Bu alanda ilgilenen felsefe disiplinleri ise yine teknik olarak pratik felsefe adı altında toplanan etik, siyaset felsefesi, estetik gibi disiplinlerdir.

Bugün bir çok filozof, üzerinde anlamlı bir şekilde konuşabileceği ve konuşması da gerektiği alan olarak bu değerler, anlamlar, idealler, erekler alanını görmektedir. Çağımızda bilimlerin bize sağladığı bilgiler

sayesinde evrenin, doğanın ne olduğunu, onun yapısını, temel özelliklerini, onda olup biten olayların hangi yasalara göre cereyan ettiğini biliyoruz. Aynı şekilde insan bilimlerinin bize sağladığı veriler yardımıyla biyolojik, fizyolojik, toplumsal bakımdan insanın ne olduğunu, onun hangi etkenlerin etkisi altında ve nasıl davrandığını da oldukça doğru bir biçimde biliyoruz. Ama ne bir bütün olarak evrenin, ne de insanın ne anlama geldiğini, hatta bir anlamı olup olmadığını bize hiçbir bilim söylememektedir. Zaten bilimin yapısı gereği böyle bir bilgi vermesi de mümkün değildir. Bilimin anlamlar, idealler, nihai erekler, değerlerle ilgili olarak bize herhangi birşey söyleyebileceği ümidini çoktan terketmiş buluyoruz. Marksizm, pozitivizm gibi bilime dayanan bir ahlâk, bilime dayanan bir toplum düzeni, bilime dayanan doğru ve anlamlı bir hayat sağlama iddiasında olan cereyanların projeleri, teklifleri çoktan inandırıcılıklarını kaybetmiştir. Bu olgunun veya gerçeğin bilincine varılmasının bir sonucu olarak da bugün felsefenin pratik diye adlandırılan kısmı daha büyük bir güncellik ve değer kazanmıştır.

Bu etkinin sonucu kendisini dinî düşünce alanında da göstermiştir. Dinî düşünce bu gelişmeden bir bakıma memnun olmuştur ve onun bu memnuniyeti yerindedir. Çünkü modern çağda uzunca bir süre kendisine sürekli olarak bilim adına karşı çıkılmış, bilim adına yargılanmış ve reddedilmiş ve kendisi yerine bilimin konulacağı tehditleriyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak öte yandan bunun fiyatı, kendisini bilim adına desteklediği veya destekleyebileceği ümidi taşıyan argümanlardan vaz geçmesi gerektiğini öğrenmesi ve kabul etmesi olmuştur. Bunun dinî düşünce adına sonucu da artık kendisini desteklemek ve güçlendirmek üzere argümanlarını bilim alanından başka bir yerde araması gerektiği bilinci olmuştur. Bu alan, tahmin edilebileceği üzere felsefe için olduğu gibi pratik alan, yani değerler, idealler, erekler, anlamlar alanıdır. Bunun sonucunda bugün dinî düşünce de kendisini insan hayatının anlamı, doğru bir bireysel ve toplumsal-siyasal hayatın nasıl olması gerektiği, insanın neyi ümit edebileceği, hangi ideal ve

amaçların peşinden koşması gerektiği soruları etrafında konumlayan ve bu sorulara belli bir dinin mesajı açısından cevap vermeye çalışan bir etkinlik olmaya doğru gitmektedir.

Eğer bu gözlemim ve tahlilim doğruysa bundan Müslüman filozofunun kendi projesi hakkında çıkaracağı sonuç şu olmalıdır. O İslâm vahyini ve onun kutsal kitabını artık bir doğa bilimi, bir astronomi, bir biyoloji, bir jeoloji olarak okumamalıdır. Doğanın veya evrenin bilimsel bilgisi, bilimsel-tecrübi aklın alanına aittir ve hiçbir kutsal metin bu alanda doğa bilimi ile yarışma imkanına sahip değildir. Bu yarışmada elde edilebilecek geçici kazançlar veya bilim tarafından dinî düşünceye sağlanabilecek küçük, geçici yardımlar kendisine güvenilmez yardımlardır ve bu yardımlardan dolayı duyulabilecek sevinçler kısa bir süre sonra yerini hayal kırıklıklarına bırakabilir.

Kutsal Kitabı bir doğa bilimi olarak okumanın doğru ve gerekli olmadığı gibi, onu bir tarih, bir sosyal bilim metni olarak okumanın da dinî düşünceye herhangi bir kalıcı fayda sağlayabileceği şüpheli görünmektedir. Bilimsel olarak tahkik edilebilir bir tarihsel-sosyal olgular bütünü olarak tarihsel-sosyal varlık alanı da bilimsel-tecrübi aklın alanına aittir. Betimlemeler hakkındaki bilimsellik iddiası, aynı metnin doğal olaylara ilişkin açıklamaları hakkındaki bilimsellik iddiası ile aynı değere sahip olacaktır.

O halde somut olarak İslâm filozofunun gerçek ilgi alanı pratik alan, yani anlamlar, idealler, değerler, erekler alanı, olacak ve İslâm vahyi özü itibariyle doğrudan doğruya bu alana ilişkin bir haber, bir mesaj bir proje olarak okunup işlenecektir.

Çağdaş bir Müslüman filozof tarafından projemle ilgili olarak farklı gerekçelere dayanan farklı ve ağırlığı olan itirazlar yapabileceğini biliyorum: Bu itirazlardan birincisi Gazâlici-Pascal'cı-Kierkegard'çi itiraz olacaktır. Bu itiraz felsefede fideist adı ile bilinen genel itirazdır ve genel olarak şudur: İman, özü itibariyle iradî bir fiildir. O, Kiergekard'ın deyimi ile "uçuruma atlama"dır. Pascal'ın ünlü ifadesi ile "kalbin öyle nedenleri vardır ki akıl onları anlayamaz".

Bu itiraz gerçekten büyük bir ağırlığı olan itirazdır. Tarihte imanı bu şekilde anlamak ve yaşamak isteyen çok değerli akımlar ve insanlar olduğunu biliyorum. Ancak ben Sokrates ve İbni Rüşt'le birlikte o fikirdeyim ki iman fiilinin özgün karakteri ve değerlerinin ancak bu şekilde yaşanabileceği ve korunabileceği tezinin kendisi felsefî-aklî bir tezdir ve böylece bu tür bir tezi ileri süren bir insan, felsefenin ve aklın iman alanındaki değerini kabul ve teslim etmiş olur.

Bana yöneltilecek diğer bir itiraz, dini bir moral olarak okumanın muhtemel tehlikelerini hatırlatmaya yönelik olabilir. Moral, benim de yukarıda söylediğim, gibi bir değerler, idealler alanıdır. Oysa Tanrı' bir inanan için, bir Müslüman için, en mükemmel anlamda bir gerçeklik değil midir? Öte yandan dinle moral arasında bu kadar yakın bir ilişki kurmak, dinin moral olmayan yanlarını gözden kaçırmak tehlikesini göstermez mi? Nihayet böyle bir tutum, moralitenin, moral iyinin varlığını Tanrı'nın varlığıyla, gerçekliğiyle açıklamaktan çok Tanrı'nın varlığını, gerçekliğini moral iyinin, moral gerçekliğin varlığıyla açıklamak gibi bir tehlike göstermez mi? Bütün bu itirazlar haklı ve yerindedir? Ancak bence iyi bir Müslüman filozofunun bunlara vereceği cevap, bu tür tehlikelerin mevcut olmadığı, çünkü Müslüman filozofunun moralden Tanrı'ya gitmediği, tersine moralin, moral iyinin ancak Tanrı'nın varlığı ve gerçekliğiyle anlaşılabilir ve yaşanabilir bir insanî varlık alanı olduğu öncülünden hareket ettiği, etmesi gerektiği öncülü olacaktır. Daha kısa bir deyişle bilinçli bir Müslüman filozofu için, moral, moral değerler, moral idealler var olduğu için Tanrı var değildir; Tanrı var olduğu için bütün bunlar vardır.

İBNİ HALDUN'UN İLİM VE FİKİR DÜNYASI

PROF DR. AHMET ARSLAN

Vadi/Felsefe ISBN 975-7726-75-3 91.06Y.215.74 498 sayfa

İbni Haldun'un İslam kültür ve uygarlığının temel cepheleri ve ana sorunları üzerindeki inanılmaz zenginlikteki görüşleri bugün de güncelliğini korumaktadır. 1990'ların İslam dünyasında bu görüşlerinden en çok güncellik taşır gibi görüneni herhalde İslam'da dinle siyaset arası ilişkiler problemi üzerindeki kuramıdır. Kitabın incelenmesinde görüleceği üzere İbni Haldun İslam'ı özü itibariyle bir pratik felsefe, daha özel olarak bir şeriat, bir yasa olarak görmekte gerek filozoflar, gerekse bugün İslam'ı özü itibariyle bir siyaset olarak yorumlamak isteyen çağdaş islamcıların büyük bir kısmıyla görüş birliği içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun'un ana gözlemi veya iddiası Peygamber ve ilk dört halife dönemi dışında İslam devletinin var olmadığı, İslam toplumlarında ortada var olan devletin gerçekte bir mülk devleti, bir hanedan devleti, bir güç devleti (power-state) olduğudur. İbni Haldun bir yandan klasik Sünnî görüşüne uygun olarak İslam'ın teokratik altın çağına özlemini dile getirirken, öbür yandan durumun bu şekil almasında insanî-doğal faktörlerin rölünü görebilecek kadar soğukkanlıdır.

İslam'ın siyasal okunması yönündeki taleplerin tarihte rastlanmadık bir yoğunlukla yeniden canlandırıldığı günümüzde İbni Haldun'un dinle siyaset, dinle devlet arası ilişkiler konusundaki düşünmeleri davet edeceği şüphesizdir.

Bu eser genel olarak İbni Haldun'un ilmî ve fikrî dünyası, daha özel olarak ise felsefe - din ilişkileri konusundaki düşüncelerinin bir tahlil ve değerlendirmesini yapmak amacını taşımaktadır.

İDEAL DEVLET
El-Medinetü'l-Fâzıla

EBU NASR EL-FÂRÂBİ
Çeviri ve Açıklamalar: Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Vadi/Felsefe ISBN 975-7726-72-9 91.06Y.215.73 341 sayfa

Fârâbî M.S. 870-950 yılları arasında yaşamış büyük Türk-İslâm filozofudur. O, klasik Yunan felsefesi, özellikle Yunan siyaset felsefesi ile İslâm'ı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmış olan ilk filozoftur. Fârâbî, Platon-Aristotelesçi siyaset felsefesini İslâm'la bağdaştırmak, uzlaştırmak çabası ve bu amaçla gerçekleştirmiş olduğu sistemiyle İslâm düşüncesini ve kendisinden sonra gelen diğer filozofları derinden etkilemiştir.

Fârâbî'ye göre İslâm'ın çeşitli anlaşılma biçimleri veya anlaşılma seviyeleri mevcut olabilir ve nitekim de mevcuttur. Bu seviyelerden biri, onu üzerinde hiçbir ciddi zihinsel, akılsal işlemde bulunmadan gelenekçilerin savundukları biçimde olduğu gibi harfi harfine almak ve anlamaktır. Bu, sokaktaki insanın, sıradan insanın, Platon'un sözleriyle "gözüyle görmediği, eliyle tutmadığı şeyleri anlamakta güçlüğü olan "insanın, duyularından akla, sezgiye yükselmemiş ve yükselemeyecek olan insanın anlama biçimi ve seviyesidir (Bu inanç seviyesi, Gazalî'nin deyimi ile "taklit" seviyesidir.) Ancak bunun üzerinde özel bir gruba, seçkinlere, akıl ve sezgi sahibi insanlara, duyumcu-maddeci değil, akılcı ruhçu insanlara tahsis edilmiş olan özel bir anlaşılma biçimi ve seviyesi vardır ki bu filozofların, bilginlerin anlama biçimi ve seviyesidir. İşte Fârâbî'ye göre felsefe, o halde, İslâm'ın en üstün, en doğru, en mükemmel anlama biçimi ve seviyesidir.

SABİİLER
Son Gnostikler

ŞİNASİ GÜNDÜZ

Vadi/Toplum ISBN: 975-7726-31-1 91.06Y.215.30 213 sayfa

Bütün ritüelleriyle, inançlarıyla İslâm'a benzeyen bazı dinlerin İslâm-öncesi dönemlerine ait tarihsel ve arkeolojik bulgulara rastlandığı zaman ne düşünülebilir? İslâm'ın bu dinlerin eklektik bir türevi olduğu mu; yoksa dinlerin çoktanrılı bir kökenden tektanrılı bir ereğe yönelik teolojileri içinden bir kesit alınmış olduğu mu düşünülebilir? Kuşkusuz pozitivist dinler tarihi anlayışındaki klasik yaklaşım bu iki seçenek arasında ciddi bir fark görmez. Ona göre her ikisi de mümkündür.

Türkiye'de Sabiîler hakkındaki ilk popüler bahisler, pozitivist çevrelerce İslâm'ın kendilerinden çok şey kopyaladığı dinlere bir örnek olmak üzere, ve dolayısıyla İslâm'ın aslında, *dinler tarihine önemli hiç bir katkıda* bulunmamış olduğunu ispatlamak üzere açıldı. Aynı zamanda oryantalizmin İslâm'a bakışının önemli bir uğrağını temsil eden bu görüşle, bir yandan da İslâm'ın, evrimci dinler tarihindeki "uğranıp geçilen" yerine gönderilmesi hedeflendi. Bu görüşe göre Sabiîlik ve benzer dinler İslâm'a böylesi bir adres saptamak için elverişli tarihsel malzemeler sağlayabilirlerdi. Oysa Sabiîlik ve benzeri dinler İslâm'a benzedikleri ölçüde İslâm'ın kendine ait dinler tarihi şemasını belirgin kılmada daha işlevli olabilirlerdi. Çünkü kendisi yeni hiç bir şey getirmemiş olduğu, bir risalet zincirinin yalnızca son bir halkasını temsil ettiği iddiasını taşıyan İslâm'a biçim olarak benzeşen bulgular, İslâm tarih yorumunu zayıfatmaktan çok güçlendirebilirdi. Ancak bu olumlu sonuç ancak "İslâm Tarih Yorumu"na işlerlik kazandırılması sayesinde mümkün olabilirdi....

Sabiîlerin orijinal dillerine vakıf olan ŞİNASİ GÜNDÜZ, temel kaynaklarına inerek Kur'an'da da üç yerde atıfta bulunulan Sabiîlîğin tarihî gelişimi, kutsal kitapları, temel inanç esasları, ibadet sistemleri, mabedleri ve sosyal durumları üzerinde kapsamlı bir çalışmayı denemektedir. Gündüz'ün Oxford Üniversitesi tarafından yayınlanan ve yine "Mandaeanların Kökenleri, Erken Tarihleri ve Kur'an'daki ve Harran'daki Sabiîlerle İlişkileri" ni irdeleyen *The Knowledge of Life* isimli eseri (1994) sahasında dünyada ilk olma özelliği taşıyor. Kuşkusuz eser ayrıca bir İslâmî Dinler Tarihi paradigmasının iyi bir ürünü olma iddiası da taşıyor.

KÖTÜLÜK VE TEODİSE

CAFER SADIK YARAN

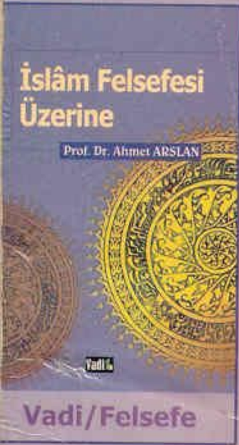
Vadi/Felsefe ISBN: 975-7726-70-2 91.06Y.215.70 195 sayfa

Acı ve kederle ilgili, gerek doğa gerekse insan kaynaklı olsun, tüm bu trajik olayların bir de teolojik veya tanrısal boyutu vardır.

Evrendeki acılar ve kederler karşısında, Tanrı'nın var olduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak sayıda insan vardır. Hatta evrendeki acı ve ıstıraplara dayalı kuşkular ve düşünceler, bireysel kuşku ve inkar düzeyinde kalmamakta, mantıksal ve felsefi açıdan son derece teknik formulasyonlar içinde, teizmi elestirenlerin ve bunların başında pozitif ateist denilen kesimin Tanrı'nın yokluğunu tanıtlamak için tarih boyunca öne sürdükleri neredeyse tartışmasız en önemli kanıtı oluşturmaktadır. Bu problem, özellikle ateistlerin, fikir planında, en büyük dayanaklarından biri olmuştur.

Teistik Tanrı inancını, evrendeki acı, keder ve bunlara neden olan olgulara kısa teknik ifadesiyle 'kötülükler'e rağmen savunan teist din bilginleri ve filozoflar da, gerek iç teistik kuşkular karşısında gerekse dıştan gelen septik ve ateistik düşünsel itirazlar ve eleştiriler karşısında, dînî inanç sisteminin veya teizmin rasyonelliğini ve tutarlılığını savunmak için, yine düşünce tarihi boyunca çeşitli karşı-savunmalar ve teodiseler geliştirmişlerdir. Böylece din felsefesi ve teoloji tarihinde muazzam bir 'kötülük problemi' ve 'teodise' tartışmaları literatürü ortaya çıkmıştır.

Bir din ve inanç olan İslâm, sadece aklı ve akla dayalı bir bilgi teorisini esas alan felsefeyle nasıl bir münasebet içinde düşünülebilir? Kurulabilecek herhangi bir münasebetin salt tabiatlarının muhtemel uyumsuzluğu dolayısıyla ciddi sorunları olacağı açıktır. Vahyi sorgulamadan kabul etmeyi öngören, inandığından asla kuşkulanmadan inanmanın üstün tutulduğu bir dünya görüşüyle, aklı kullanmanın, gerekirse vahy diye sunulan bir metnin içeriğini bile akla dayanarak sorgulamaya kadar uzanan kuşkucu bir anlayışın uzlaşmalarının zor olacağı açıktır. Buna rağmen İslâm tarihi boyunca bir İslâm Felsefesinin hep varolagelmiş olduğunu biliyoruz. Peki bu felsefe ne kadar İslâmî sayılabilir? Ayrıca bir İslâm felsefesi ne kadar mümkündür? Gerçekten de, tarih boyunca oluşmuş bulunan bir çeşit bilgi birikimine İslâm Felsefesi demek mümkün müdür? Bir İslâm felsefesi varsa bu eklektik bir felsefe midir yoksa bunun bir bir özgünlüğü olma ihtimali var mıdır?



sorular eşliğinde Ahmet Arslan, İslâm'da felsefî düşüncenin ve dinî düşüncenin kötürümleşme tarihlerini kendine özgü üslûbuyla aktarıyor. İbn Sina'dan İbn Rüşd ve Gazzali'ye, Aristoteles'ten İbn Haldun'a, Kemal Paşazâde'den Tasavvuf felsefesine kadar, İslâm felsefesinin bir çok önemli uğrağını odağa alan Arslan, İslâm felsefesinin geçmişten bugüne hikayesini aktararak geleceğe ilişkin yönelimlerini saptamaya çalışıyor. Çağdaş bir Müslüman düşünürün ve filozofun nasıl olması gerektiğine dair öneriler sunuyor. Elinizdeki eser, bir felsefe tarihi olmak iddiasıyla kaleme alınmamış olmakla birlikte İslâm felsefesinin önemli sorunlarını tarihsel ve sosyal boyutlarıyla irdeleyen makalelerden oluşuyor. İbn Haldun, İslâm Felsefesi ve daha bir çok kitabın yazarı olan Arslan, felsefe konusundaki bilinen yetkinliğini hissettirdiği bu kitabında, İslâm felsefesinin zengin dünyasına heyecan verici bir seyahate çağırıyor.